



A Imperial
Por Erick Òòsàálá

Orí e Ajala na Mitologia dos Orixás: conceitos e contra-conceitos.
Por Erick Wolff8

Erínlè, Eníbúmbú, olódò-odò, olómi-omi
Carlos Eduardo da Silva, Malomo Odetumbi

O Monoteísmo na Religião Tradicional Yorùbá
Kofi Johnson, Ph. D.

REFLEXOS NEGROS EM OLHOS BRANCOS: a academia na africanização dos candomblés
Por Fernando Giobellina Brumana

Edição 09

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor
Iniciado no Nâgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico
Iniciado no Nâgô'Kôbi



Sergio Censon
Revisor
Iniciado no Nâgô'Kôbi



Rudinei Oliveira
Colaborador - RS
Iniciado no Batuque



Orí e Ajala na Mitologia dos Orixás: conceitos e contra-conceitos.

Por Erick Wolff8

25/12/2011

Redação



Erick Wolff

Editor - Diretor

Diretor Espiritual do Ilê Axé Nàgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.

Juridico

Iniciado no *Orisáismo* Afro-sul

Conselho Editorial

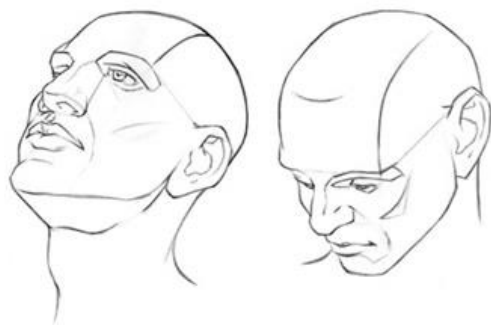
Yasmin Pastore Abdalla

Isabella Annicchino

Roberto Tamelini Junior

Rodolfo Presti

Introdução



Este trabalho propõe uma reflexão sobre o perigo da impropriedade de temas e criações de novos conceitos, desconcertando a ideia original, transformando a realidade de um povo por opiniões deturpadas e errôneas que flagelam a sociedade religiosa.

Foi o que ocorreu com *Ajálá* e os adeptos religiosos da cultura Afro-brasileira que sedentos de conhecimento, receberam a informação errada sobre *orí* (destino), criando um mundo espiritual de mulas-sem-cabeça. Escreve Abimbola:

"Para entender profundamente a concepção ioruba da personalidade humana, é necessário primeiro discutir a visão e a estrutura da cosmologia ioruba. Os ioruba concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais.

Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: *Ayé* (terra) e *òrun* (céu). *Ayé*, que é também algumas vezes conhecido por *isálayé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, dos pássaros, insetos, rios, montanhas, etc.

Òrun, que é outras vezes conhecido como *isáòrun*, é o lugar de *Olódùmarè* (O Deus todo-poderoso), que é também conhecido como *Òlòrun* significado literalmente "o proprietário dos céus"; o *òrun* é também o domínio dos *Òrìṣà* (divindades), que são reconhecidas como representantes de *Olódùmarè*, e dos ancestrais."

[Abimbola, 1971, p. 54 e 55]

Wande explica a existência de dois planos, o espiritual e o material, dando a entender que o *òrun* (universo espiritual) é habitado por *ara-òrun* (habitantes do mundo espiritual), e o *ayé* (mundo material) é habitado por seres humanos, feiticeiros, *òrìṣà* e tudo que podemos ver e sentir. No conceito ioruba é confirmada a existência de um Deus todo-poderoso que não interfere com os seres humanos, porem fornece pessoalmente o sopro da vida, este mesmo Deus delega poderes para alguns *ara-òrun* (alguns habitantes do mundo espiritual), com a finalidade de administrarem o *ayé* (mundo físico), ao qual não tem interesse algum em manifestar e ou se comunicar.

Òlòrun seria um administrador ausente que supervisiona tudo a distância sem interesse de comunicar-se com as criaturas, desta forma que *Òlòrun* delega poderes e afazeres, assim ele se distancia cada vez mais do *ayé* (plano físico), criando divindades que possuem autonomia e poderes para criar e destruir, claro que o autor de tudo guarda para si a chave do segredo da vida, ou seja, o sopro da vida fica nas mãos de *Òlòrun*. A criação foi um dever atribuído a *Òrìṣànlá*:

“*Òrìṣànlá* (deus da criação) era responsável pela modelagem dos seres humanos, enquanto que *Òrúnmìlà*, também conhecido como *Ifá* (deus da divinação), foi encarregado com o uso da sabedoria para interpretação do passado, presente e futuro, e também para a organização geral da terra.”

[Abimbola, 1971, p. 55]

“*Òrìṣà-Nlá* ou *Obàtálá*, “O Grande *Òrìṣà*” ou o “Rei do pano Branco” ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubas. Foi o primeiro a ser criado por *Olódúmarè*, o Deus Supremo. É também chamado *Òrìṣà*, ou *Obà-Igbò* ou *Òrìṣà-Igbò* [...] Foi encarregado por *Olódúmarè* de criar o mundo com o poder de sugerir (*àbá*), e o de realizar (*àṣe*), razão pelo qual é saudado pelo título de *Aláàbáláàṣe* [...] Os deuses da família *Òrìṣàálá-Obàtálá* deveriam ser, sem dúvida, os únicos a serem chamados de Orixás sendo os outros deuses chamados por seus próprios nomes”.

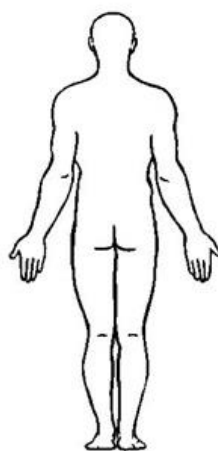
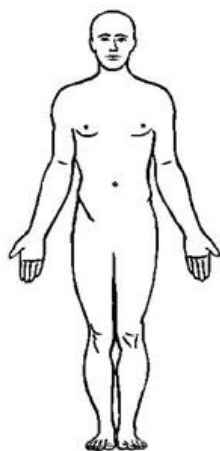
[Verger, 1981, apud Marins, 2005]

Wande afirma a posição de *Òrisànlá*, como sendo o deus da criação, deixando claro que o *òrun* é habitado por mais seres divinos, que dividem poderes e liberdade, sem que seja preciso intervenção do Deus todo-poderoso.

Enquanto *Òrisànlá* é o criador do corpo, e *Olódúmarè* é o responsável pela criação do *èmi* (alma), *Ajàlá*, “o oleiro que faz cabeças” no céu, é responsável pela criação do *orí* (cabeça interna), (ou *orí*-destino). Após *Òrisànlá* ter modelado os seres humanos [incluindo *orí*-cabeça], ele passa os modelos sem vida para *Olódúmarè*, que, ao dar-lhes o *èmi*, dá-lhes também sua força de vida vital. Os seres humanos, assim criados, movem-se para a casa de *Ajàlá*, que dá-lhes, um *orí* (destino).

[Abimbola, 1971, p. 68]

Dois pontos importantíssimos devem ser avaliados aqui, para que possam entender e assimilar o estado de criação do povo ioruba;



1 - *Òrisànlá* cria o *ara* (corpo), neste processo ele faz o homem com completo, sem esquecer a cabeça, sem perder detalhes, este processo é feito com material do próprio *òrun* (plano espiritual), considerando que o ser humano ainda é um *ara-òrun* (corpo espiritual), ele terá que receber uma alma (de *Olódúmarè*) e um destino (de *Ajàlá*), este que irá pessoalmente buscar na loja de *Ajàlá*.

2 - *Ajàlá* cria *orí* (destino), uma metáfora ao destino, que ele modela misturando elementos retirados de dois potes de *odú* ou seja, *Ajàlá* cria *orí* abstrato (destino), que o indivíduo escolherá ainda no *òrun* (plano espiritual), sem saber o que contém. Nos casos em que o indivíduo consulte *Ifá*, será orientado a realizar um *ebô* (oferendas), isso

antes de nascer no *ayé*, para que *Ajálá* escolha um bom *orí* (destino) contendo um bom caminho.

"Òrìsànlá the creation divinity, was charged with the duty of moulding human beings in the shape in which we now find ourselves."

"*Òrìsànlá* a divindade da criação, foi encarregada com o dever de criar e moldar os seres humanos na forma que somos atualmente."

[Abimbola, 1975, p. 3]

Este conceito foi apresentado por Wande Abimbola, em 1975, através dele, os estudiosos puderam ter acesso ao conhecimento e estrutura religiosa em que se baseiam os iorubas, abrindo desta forma novas fronteiras e apresentando *Òrìsànlá* como o criador dos *ara* (corpos) do *òrun* (mundo espiritual), ao mesmo tempo em que ele avisa ao mundo que o *òrun* (universo espiritual) é habitado por diversos deuses.

"Àjàlà (another supernatural power who is not regarded as a divinity) supplies the orí (the head part) from his stored-house of heads where all types of heads..."

"Àjàlà (outra existência sobrenatural que não é reconhecida como divindade) fornece o orí (cabeça) de sua loja de cabeças..."

[Abimbola, 1975, p. 33]

Abimbola define a existência de mais divindades que habitam o *òrun*, mas nem todas as divindades são diretamente cultuadas pelos humanos, embora sejam lembradas. Desta forma, reconhecendo alguns *ara-òrun* (habitantes do *òrun*) com poderes e outros com sabedoria ou funções importantes no *òrun*, mas sem que sejam cultuados na cabeça dos seres humanos, como exemplos temos *Àjàlà*, *Orunmilá*, *Onibodé*, *Ifá*, entre outros.

Vemos que em momento algum Abimbola cita que *Òrisànlá* se "esquece" de criar *Orí* (cabeça), criando um corpo sem cabeça.



Assim entendendo o papel desempenhado por *Òrisànlá* e *Àjàlà*, é preciso analisar o *itàn* (lenda) de *Àjàlà* no livro *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi, que gerou uma população inteira de “mulas-sem-cabeça”, um grave erro de conceito que foi introduzido na cultura afro-brasileira. A fonte citada por Prandi para este mito, é o Wande Abimbola, e o livro, *Sixteen Greats of Ifa*.

Observe a publicação de Prandi:

Ajalá modela a cabeça do homem

Odudua criou o mundo,

Obatalá criou o ser humano.

Obatalá fez o homem de lama,

com o corpo, peito, barriga, pernas, pés.

Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos.

Deu-lhe ossos, pele e musculatura.

Fez os machos com pênis

e as fêmeas com vagina,

para que um penetrasse o outro

e assim pudessem se juntar e se reproduzir.

Pôs na criatura o coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela,

inclusive o sangue.

Olodumare pôs no homem a respiração

e ele viveu.

Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça

e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse
a obra de Oxalá.

Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e das mulheres.

Quando alguém está para nascer,
vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador de cabeças.

Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinha no forno.

Se Ajalá está bem, faz cabeças boas.

Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas,
passadas do ponto, malformadas.

Cada um escolhe sua cabeça para nascer.

Cada um escolhe o ori que vai ter na terra.

Lá escolhe uma cabeça para si.

Cada um escolhe seu ori.

Deve ser esperto, para escolher cabeça boa.

Cabeça ruim é destino ruim,

cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade, tudo que é bom.

[Mitologia dos Orixás, p. 470]

Prandi cria um novo conceito, que gerou uma enorme confusão entre os sacerdotes e iniciados da Tradicional Família Afro-brasileira, distorcendo o conceito ioruba de noção de pessoa, por isso, que por muitos anos criou-se uma população de mulas-sem-cabeça. Sobre a fonte citada na nota de número 272, Prandi explica:

Ajalá modela a cabeça do homem. (Wande Abimbola, 1975, pp. 32-3, 125-32). Ajalá está esquecido no Brasil, tendo sido substituído por Iemanjá, a dona das cabeças, a quem se canta, no xirê, quando os iniciados tocam a cabeça com as mãos para lembrar esse domínio, e na cerimônia de sacrifício à cabeça (*bori*), rito que precede a iniciação ao orixá daquela pessoa. A cabeça, o ori, é associada ao destino, que não pode ser mudado, e mesmo a infelicidade é entendida como consequência de uma escolha mal feita. Em Cuba, conforme vários mitos, Odudua teria feito as cabeças, as quais são cultuadas no assentamento

individual de cada iniciado da entidade denominada Osum, que na mitologia africana é uma das mulheres de Orunmilá. Não confundir com Oxum.

[Mitologia dos Orixás, p. 557]

Ocorre que *orí* (destino) de *Àjàlà* é abstrato, e deve ser pego depois da criação do *èmi* (alma). No entanto o erro mais grave do livro "Mitologia dos Orixás", foi reinventar o conceito passado por Wande.

Conforme demonstrado na fonte citada por Prandi, em momento algum Abimbola diz que *Òrisànlá* cria o *ara* (corpo) sem cabeça. Nem mesmo chega a sugerir que *orí* (destino) seria a *orí* (cabeça) física do ser humano, por isso, este conceito, ou não pertence à Wande, ou foi mal compreendido, ou foi inventado, comprometendo a probidade científica de todo o livro Mitologia dos Orixás.

Porem, Reginaldo tem razão quando disse que o Candomblé praticou por muitos anos o *Egborí* (*Egbô* para *Borí*) para *Iemanjá* ou *Òrisànlá*, acreditando que eles eram responsáveis pelo *orí* (destino) e por consequência donos do *Igborí* (*igba-orí*).



Conclusão

A existência de dois planos, físico e espiritual, com habitantes em todos eles, sendo que os seres humanos podem habitar o plano físico possuindo um corpo físico, recebendo uma alma e um *orí* (destino).

No plano espiritual existem habitantes e divindades, onde alguns são cultuados e outros possuem funções, entre eles *Òrisànlá* seria o primeiro ser criado e a divindade de maior poder, considerado o possuidor do *àṣe* e do poder de criar, recebendo o título de *Aláàbáláàṣe*. Além de existem outras divindades, deixando clara a existência de mais de um deus no plano espiritual.

Òrisànlá cria o corpo dos seres humanos, no plano físico, para que *Òlòrun* entregue a alma de cada um dos seres humanos pessoalmente, depois disso, os seres humanos devem, ir à loja de *Ajàlá* para buscar *orí* (destino), que além de ser abstrato, ele está ligada ao destino, não tendo nada haver com o corpo. Por isso quando Prandi diz que *Òrisànlá* cria corpos sem cabeça, deixando para que *Ajàlá* entregasse as cabeças, ele está deformando o conceito de toda a noção de pessoa de *Abimbola*, criando um equivoco e plantando o conceito assinando como propriedade de Wande.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande. "A concepção ioruba da personalidade humana", in: *La Notion de Personne em Afrique Noire, Paris, Editions du Centre National de La Recherche Scientifique*, 1971. Publicado por: Revista Olorun n. 3, abril, 2011. <<http://olorun.com.br/site1/magazines/magazine/revista-olorun-n-03-abr2011/18/component.html>>

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Greats of Ifa*, Editora Unesco, ano 1975.

MARINS, Luiz L. *Obàtálá e a Criação do Mundo Ioruba*, Inédito, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*, Companhia das Letras, 2008

Erínlè

Enííbúmbú, olódò-odò, olómi-omi

Carlos Eduardo da Silva
Malomo Odetumbi

IOC - INSTITUTO ORUNMILA DE CULTURA



O culto de *Erínlè* nasce no *odù* de *òkànràn-ogbè*. seu culto está centrado ao redor do rio *Erínlè*, um rio tributário do rio *Òsun*, que atravessa a cidade de *ìlobùú* (*ilú òbú* ou cidade de *òbú*), localizada ao sul da Nigéria ocidental, na estrada de *Ogbomoso* para *Osogbo* (está situada aproximadamente dez milhas a oeste de *Osogbo*). Ele é a divindade patrona de *ìlobùú*. *ìlobùú* é um centro de comércio para o inhame, milho, mandioca, óleo de dendê, abóbora, feijão, quiabo e está em uma área de savana habitada principalmente pelos *Yorùbá*. *Òbú* é um tipo de giz nativo (*efun*) e é comestível. É usado para temperar comida e era um dos temperos principais, muito antes do sal, da mesma forma que o *aró-àbàje* (uma tintura azul comestível) é usado para temperar comidas como o *ekuru aró*.

Tido como filho de *Ainá*, *Erínlè* é considerado por muitos como filho mítico de *yemoja* ou de *olokun*. é um *òrisà* caçador, pescador e um médico, por conta do seu grande conhecimento da floresta e da flora. este *òrisà*, enquanto médico dominou, antes que

Osányin, o poder da botânica, não é incomum para os sacerdotes de *Erínlè* carregarem um cajado (*òsù*) semelhante ao que carregam os sacerdotes de *Osányin* e de *ifá* devido a importância deles como curandeiros medicinais. Sabe-se que ele conhece o poder curativo do eja aro. essa medicina nasce em *òkànràn òfún*. O peixe seco (*eja aro*) é conhecido em *Nupeland* e isso é revelado pelo caminho de *Òkànrànsodé* descrito abaixo e na conexão entre *Erínlè* e o exilado rei da *Nupeland*.

Há muitas variações no nome pelo qual *Erínlè* é conhecido. assim, ele é comumente conhecido como *Erínlè* dentro de *egbado*, *Erínlè* em *ilobùú*, *enlè* em *okuku*. em cuba e trinidad ele é conhecido como *inlè* ou *Erínlè* "*ajaja*", um título honorífico que significa "ele que come cachorro", "o que é feroz".

No brasil, no candomblé ketu, ele é conhecido como *Inlè* e *Osóòsi Ibualama*. *Erínlè* quer dizer elefante (*erin*) em-o-terra (*ilè*) ou terra-elefante. *Erínlè* é conhecido como um *òrìsà* extremamente rico, que se veste de forma refinada, com artigos de vestuário adornados com grandes quantidades de búzios, contas de coral e plumagem de caças. ele concede abundância na forma de fertilidade, como também tesouros do oceano e dos rios. ele representa os presentes da terra, do mar e dos rios, pescando e caçando.

Erínlè é considerado por alguns como uma divindade hermafrodita, mas ele é adorado principalmente como uma divindade masculina em *yorúbáland*. ele é tido por alguns estudiosos como sendo o aspecto masculino de *Yemoja Mojelewu*. o que parece consenso é que *Erínlè* mora na floresta com os irmãos *Osányin*, *ògún* e *Òsóòsi*, no cultivo com *Òrìsà Oko*, nas águas com *Yemoja*, *Otin* e *Òsun*. a residência verdadeira dele seria o ponto onde o rio encontra o oceano, onde docemente se misturam as águas doce e salgada. é muito incomum para uma divindade habitar os dois mundos: o da terra e o da água. O culto de *Erínlè* simboliza um amálgama desses dois mundos, frequentemente



esferas dissociadas de existência. ele usa as ervas de *Osányin* para curar. ele tem a coragem de *Ọ̀ṣóòsì* para caçar, em terra e no mar.

O culto de *Erínlè* incorpora simbolismos normalmente só encontrados em cultos dedicados às divindades fluviais femininas, em particular *Yemoja* e *Ọ̀sun*. Seu culto também combina elementos do caçador/terra. Como tal, sua identidade inclui dois mundos e isso é muito particular em *Erínlè*. Há um elemento de *Èṣù*, guardião dos limites, mas seu próprio sistema de

culto é muito bem definido, separado e único, completamente diferente de *Elegbara*.

No candomblé ketu é considerado que *Erínlè* tem dois caminhos ou aspectos. um aspecto é considerado um velho caçador, *Ọ̀ṣóòsì Ibulama*. o outro caminho é mais jovem e mais delicado e bonito, normalmente chamado *inlè*.

Na tradição *Lukumi*, *Erínlè* é acompanhado por *Ibojuto* e *Abátàn*. *Abátàn* (ou *Abàtà* = pântano) é a divindade da baixada. *Abátàn* normalmente é considerado como a companheira feminina de *Erínlè*, mas alguns reconhecem *Abátàn* como masculino. Quando *Erínlè* é assentado dentro da cerimônia de iniciação, *Abátàn* também é assentada. Ela tem canções e *oriki* separados. *Abátàn* come com *Erínlè* e participa de todas as suas oferendas e sacrifícios.

Erínlè seria acompanhado por *Abátàn*, sua contraparte feminina. duas divindades que se unem como um, embora distintos, eles funcionam juntos, como uma unidade. há um equilíbrio, dando uma visão instantânea do caráter de *Erínlè*, uma mistura perfeita de energias masculina e feminina. Além disso, na tradição *Lukumi*, considera-se que a família de *Erínlè* se compõe de:



Erínlè Santuário, Ilobu

Abátàn - sua esposa,
Boyuto - guardião de *Erínlè* e *Abátàn*,
Otin - filha de *Erínlè* e *Abátàn*,
Jobia - filho de *Asipelu*, ajudante de *Erínlè*,
Olóògùn Èdè (*Lògùn Èdè*), o "senhor" (dono) do medicamento (medicina) de *Èdè* - filho de *Erínlè* com *Òṣun*,
Asao - duplo (?) de *Erínlè*.

Na Nigéria, *Erínlè* tem muitas manifestações ou caminhos, conhecidos como *ibú*:

Ojútù,
Álamo,

*Owáálá,
Abátàn,
Ìyámòkín,
Áánú.*

É o *oríkì* de cada *ibú* que distingue entre os caminhos diferentes ou manifestações de *Erínlè*, como um se apresentando na sua coragem, outro como um caçador, outro ainda no poder presente na profundidade do rio. São cantados *oríkì* individuais a *Erínlè* no seu festival anual da mesma forma como também são invocados coletivamente.

O *awo - ọta - Erínlè* ou *otun Erínlè* é o nome dos recipientes usados dentro do culto de *Erínlè* (em *Okeho* é adicionalmente conhecido como *aawe - Erínlè*, onde tem uma forma totalmente diferente das encontradas em *Ìlobùú* e na maior parte da *Yorùbáland*). Potes fechados que guardam pedras e água são predominantemente associadas com divindades fluviais femininas, como aqueles encontrados nos cultos de *Yemoja* e *Ọṣun*.

O *awo - ota - Erínlè* é o recipiente tradicional para guardar os *ota* de *Erínlè*. Sacerdotes de *Erínlè* dançam em procissão como parte do festival anual de *Erínlè* em muitas partes de Nigéria.

Para o festival, sacerdotes trazem com eles o próprio *awo - ota - Erínlè* para o festival no rio de *Ìlobùú*. Quando a possessão acontece, *Erínlè* dança com o *awo - ota - Erínlè* colocado no alto da cabeça.

O *ọpá ọrèrè* (*osu*/cajado com o pássaro de ferro) de *Erínlè* é a representação para os seus seguidores da importância de *Erínlè* como curandeiro. A divindade mais amplamente conhecida com o mesmo símbolo é *Osányin*. O cajado é feito de ferro.

Sempre é mantido em pé. Pássaros de ferro empoleiram-se no topo. A maioria dos exemplos mostra um grande pássaro central cercado por pássaros menores.

Não há diferenças significativas entre os cajados de *Erínlè* e de *Osányin* encontrados na Nigéria, cada cajado é uma peça autorizada e única e assim os estilos variam imensamente. Porém há dois desenhos comuns do cajado de *Osányin* feitos dentro da perspectiva dos *awo* em *Yorùbáland*. É comum se ver um cajado relativamente curto com um grande pássaro em seu topo e com 16 pássaros menores, em um arranjo circular, que olham para o pássaro mais alto, central. Lá também pode ser encontrado um *òpá/osu Osányin* alto, com um só e único pássaro e quatro cones de metal invertidos, as aberturas deles coberta por disco de metal para guardar medicamentos; seguro levemente na parte mais baixa do cajado (este cajado também é encontrado na tradição *Lukumi*, sua especificação é considerada um requisito de *Odù*).

Deve ser acentuado que os cajados de *Erínlè* e *Osányin* nas terras *Yorùbá* são encontrados em muitas variações no número de pássaros, formas e estilos. Foi sugerido que os 16 pássaros menores representam a divindade *Odù* e os *Olódù* de adivinhação. As curvas graciosas destes pássaros estáticos também podem ser confundidas com um agrupamento permanente de folhas de metal. Tais folhas, que não morrem, são uma lembrança visual forte para *Osányin* e os medicamentos de *Erínlè*!

O pássaro de coroamento é, segundo muitos, um símbolo do poder sobre/pacto de *Osányin* e *Erínlè* com as *Ìyáàmi*. São os medicamentos herbários de *Erínlè* e *Osányin* que podem neutralizar ou contrapor-se aos ataques pelos aspectos negativos de *Ìyáàmi*. *Eleye* significa "mulheres que possuem e são pássaros", sendo os pássaros os mensageiros de *Àjé/Ìyáàmi*. Estes mensageiros também podem ser vistos em muito da estatuária religiosa e do simbolismo real, como por exemplo, no alto da coroa dos *Oba*.

Ìyáàmi é em essência o *àse/awo* feminino primordial, que pode ser potencialmente benéfico ou maléfico (em condições judiciosas). Os símbolos de pássaro lembram aos líderes e congregações que ninguém está acima das forças invisíveis que precisam ser apaziguadas.

As *Ìyáàmi* representam a gênese, as guardiãs e as doadoras do *àse* na terra. *Boyuto* ou *Ibojuto* é encontrado em todos os santuários *Lukumi* para *Erínlè*. É descendente do *òpá Erínlè* encontrado entre os *Yorùbá*. *Boyuto* leva seu nome de uma das qualidades ou caminhos de *Erínlè*. Este caminho de *Erínlè* está ligado à profundidade impressionante do rio *Erínlè*. É dito que nesta profundidade é encontrado o reino mítico de *Erínlè*, chamado *Ode Kobaye*. "Esta profundidade escura do redemoinho é chamado *Ojuto*. Acredita-se assim, profundamente, que as duas casas históricas (*ilé pètési*) teriam sido tragadas para cima (emergido) dentro das correntes coloridas de índigo. Do fundo do *ibu Ojuto*, assim é acreditado, bandos (escultas) de pombos voam para acima das águas e desaparecem no ar." (*Bàbá Erínlè de Ìlobùú* falando com R. F. Thompson no local do rio *Erínlè*, em *Ìlobùú*, 1994).

Boyuto ou *Ibojuto* é também conhecido comumente como o *osu* de *Erínlè*.

Òkànràn Ogbè

O Nascimento Do Culto De *Erínlè*

Um *itàn* do *Odù Òkànràn Ogbè* conta a história de um homem *Nùpe* (*Tápà*) com o nome de *Àyònú* que veio para a região de *Ìlobùú*. Ele era o herdeiro da coroa em sua terra natal, porém devido a algumas manobras políticas o título lhe foi usurpado e ele foi forçado a fugir da cidade - ele teria sido morto para destruir a possibilidade de qualquer reivindicação futura à coroa.

Àyònú veio para *Ìlobùú* para caçar e ajudar a um caçador nativo que tinha uma estranha aparência. O amigo percebeu que *Àyònú*, embora mostrando-se apto nas habilidades da caça e agudo em aprender todos os segredos possíveis, não vivia sua vida conforme um caçador. *Àyònú* contou sua história para o amigo caçador. O amigo era *Erínlè*, mas ele não o conhecia pelo nome porque os caçadores não mencionam nomes no mato para não serem afetados por nenhum dos espíritos animais. Caçadores referem-se uns aos outros simplesmente como *Àwé*. *Erínlè*, por seu turno, contou para *Àyònú* sobre sua casa, um palácio que ele tinha embaixo da terra. Ele golpeou o chão com a palma de sua mão, a terra abriu-se e os dois desceram para o palácio subterrâneo.

Erínlè tinha estado caçando por um longo tempo e, assim, ele decidiu fazer um pacto com *Àyònú*. *Erínlè* prometeu para *Àyònú* uma nova coroa para recompensá-lo pelo título que ele havia perdido em sua terra natal. Ele disse para *Àyònú* que, por tanto tempo quanto ele continuasse a lhe trazer comida de caça, ele o compensaria com um título novo. *Erínlè* também prometeu que a guerra nunca afetaria o reino dele. *Erínlè* e *Àyònú* consolidaram seu pacto e *Erínlè* retirou-se para seu palácio na terra. Ele disse para *Àyònú* que se ele precisasse dele novamente deveria chamá-lo golpeando a terra com a palma da sua mão. *Àyònú* nunca mais viu seu amigo novamente.

Àyònú construiu sua casa lá e logo outros caçadores vieram viver com ele, seguidos por fazendeiros. Uma cidade tinha sido estabelecida e eles consultaram *Ifá*. Os adivinhos lançaram *Òkànràn Ogbé* e *Òrúnmìlà* disse: *Ire!* Desde esta época a cidade de *Ìlobùú* nunca foi invadida ou afligida por guerra, mesmo durante o tumultuoso século dezenove, marcado por muitos anos de conflitos civis na *Yorúbáland*.

Àwá Tí Erinlè Fí Sódì O

Nós cultuamos *Erínlè* dentro de nossa fortaleza, o.

Àwá Tí Erinlè Fí Sódì

Nós cultuamos *Erínlè* dentro de nossa fortaleza, o.

Ogun Ò Jà Jà

A guerra não pode nos atacar,

Kógun Ó Jà Loòbú

A guerra não pode nos atacar e afetar *Loòbú*.

Àwá Tí Erinlè Fí Sódì

Nós cultuamos *Erínlè* dentro de nossa fortaleza.

Porque a guerra e a escravização tiveram pouco efeito sobre o povo de *Ìlobùú* a fama de *Erínlè* espalhou-se através da *Yorùbáland* e o seu culto foi a partir daí estabelecido, expandindo-se além de sua região de origem.

2001 - Todos os direitos reservados para:

IOC - INSTITUTO ORUNMILA DE CULTURA

Adaptação: Luiz L. Marins

CULTURA YORUBA

<http://culturayoruba.wordpress.com>

O Monoteísmo na Religião Tradicional Yorùbá

Kofi Johnson, Ph. D.
(Fayetteville State University)
Raphael Tunde Oyinade, Ph. D.
(Claflin University)

Traduzido por
Mário Alves da Silva Filho

Resumo

O propósito deste artigo é descrever o conceito monoteísta de Deus entre os *Yorùbá* e suas divindades (*Òrìṣà*) de apoio. É nossa convicção que qualquer tentativa de construir uma teoria que descreva o conceito de Deus entre os *Yorùbá* não nos dará um quadro verdadeiro; portanto, este trabalho discutirá os pontos de vista de alguns estudiosos, seguindo por descrições dos atributos do Ser Supremo, concluindo com uma discussão de *Olódùmarè* como um Deus monoteísta, comparável com o conceito judaico-cristão.



Os *Yorùbá*, população aproximada em 40 milhões, ocupam o sudoeste da Nigéria. É um dos maiores grupos étnicos daquele país, dotado de uma rica cultura e, de várias maneiras, uma das populações mais interessantes da África. Sua tradição lhes dá um lugar único entre as sociedades africanas. Têm contribuído pelo estabelecimento das culturas do Caribe e da América do Sul, particularmente Cuba e

Brasil, locais onde a religião Yorùbá é praticada. Na Nigéria os Yorùbá são um dos três maiores grupos étnicos. Segundo Ìdòwú (1962) "os *Yorùbá* compreendem vários clãs que se aproximam pela língua, tradições, crenças religiosas e práticas" (p.4).

Uma certeza sobre os *Yorùbá* é o fato de que é muito difícil encontrarmos um *Yorùbá* que não creia no Ser Supremo. Se existe tal pessoa, ele ou ela deve ter sido exposto/a a influências não-africanas. Os *Yorùbá* creem no Ser Supremo, que é responsável pela criação e manutenção do Universo (Awólàlú 1979).

Baudin, Sacerdote católico de descendência francesa, escreveu sobre o Deus *Yorùbá* nestas palavras:

“os negros não possuem estátuas ou símbolos que representem Deus. Consideram-no como Ser Supremo Primordial, criador e pai das divindades e seres espirituais. Ao mesmo tempo, creem que este Deus, após iniciar a organização do mundo, encarregou *Ọ̀bàtálá* de concluí-lo e governá-lo, então Ele se retirou para descansar e desfrutar de sua felicidade (Awólàlú 1979, P. 4).”

Baudin está absolutamente correto ao dizer “os negros não possuem estátuas do Ser Supremo” (Awólàlú 1979). A razão é que Deus “é demasiadamente grande e

impressionante para ser retratado ou ter uma forma concreta" (P. 4). Ele está em todo lugar e Ele é o Ser Supremo. O que é preocupante na análise de Boudin é que isso



parece implicar que o Ocidente tem uma clara compreensão do conceito de Deus na cultura Yorùbá. Este não é o caso como anota Ìdòwú (1962): "... os autores desse conceito erraram; eles erraram dessa maneira porque ignoraram aquilo que constitui o verdadeiro núcleo da religião que se esforçam em estudar" (p.44).

Ìdòwú (1975) aponta que o Ocidente não tem uma clara apreensão do conceito de Deus. O conceito de Deus não é um monopólio da sociedade ocidental tradicional. Examinando-se minuciosamente a declaração de Boudin, observa-se que ele não aprecia a ideia fundamental de Deus como é concebida pelos Yorùbá, especialmente no que diz respeito à criação. O mais preocupante é sua insinuação racial e sua atitude condescendente com os Yorùbá.

Outro erudito francês, Bouche (Awólàlú 1979), diz:

“O homem *Yorùbá* pensa que Deus é demasiado grande para tratar diretamente com Ele, e Ele delegou os cuidados dos negros aos *Òrìṣà*. Senhor do Céu, Deus desfruta da abundância e do descanso, guardando Seu favor para o homem branco. Que o homem branco reza a Deus é natural. Quanto os negros, eles devem sacrifícios; suas oferendas e orações são somente para os *Òrìṣà*... (P. 4)”

As observações de Bouche demonstram sua carência de compreensão das crenças e simbolismo da cultura *Yorùbá* e suas relações com as práticas religiosas. O etnocentrismo de Bouche resulta em uma interpretação baseada na “opinião pessoal [que] é inspirada pelo orgulho racial e pela cegueira” (Awólàlú 1979 p.5). Se Bouche houvesse sido mais sensível culturalmente em seus estudos das crenças *Yorùbá*, saberia que os *Yorùbá* creem que todos os seres humanos são criados iguais por Deus e são, de

fato, todos da raça humana. Ademais, observamos que Bouche não entendeu a relação entre o Ser Supremo e as divindades (*Òrìṣà*) (Awólàlú 1979).

No século XIX, um oficial britânico, chamado A. B. Ellis, afirmou:

“Olorun é o deus do céu dos Yorùbá, quer dizer, Ele é o firmamento deificado, o céu personificado... Ele é meramente um desnaturado, a personificação divina do céu, ele controla somente os fenômenos conectados, na mente nativa, como o “telhado” do mundo. Posto que Ele é demasiado preguiçoso ou completamente indiferente para exercer o controle sobre os assuntos terrenos; o homem, por sua vez, não perde tempo em esforçar-se para propiciar-lhe algo, mas reserva sua adoração e sacrifícios para agentes mais ativos. De fato, cada deus, Olorun inclusive, tem, por assim dizer, seus próprios deveres [...] ele não pode violar os direitos de outros (P. 5)”

Novamente, percebe-se o etnocentrismo dos eruditos ocidentais. Na observação anterior, a primeira, Ellis mostra sua falta de entendimento sobre *Olorun*, associando-O a

um "deus naturado". Em seguida, Ellis mescla *Olórun* com *Elédàá*. O que Ellis diz está longe da verdade (Awólàlú, 1979; Ìdòwú, 1975) quando afirma que *Elédàá* e *Olórun* significam duas coisas diferentes.

Olórun, na terminologia *Yorùbá*, se refere ao Ser Supremo e *Elédàá* se refere a Aquele que controla a chuva, enquanto *Olódùmarè* é o Re completador dos riachos. Atualmente, esses termos (*Olórun*, *Olódùmarè*, e *Elédàá*) são intercambiáveis para o mesmo Deus, *Olórun*.

Elédàá, na língua *Yorùbá*, significa aquele que cria e *Olódùmarè* significa o Todo Poderoso, o Ser Supremo. O erro de Ellis é que ele coloca *Olórun* num mesmo patamar com as divindades, quando diz: "*Olórun* não pode violar os direitos dos outros" (Awólàlú, 1979, p.5). Ellis indica que *Olórun* não é, de maneira alguma, superior às divindades. Isto é falso (Ibid). Os *Yorùbá* creem que os *Òrìṣà* não podem existir independentes do Ser Supremo. Os *Yorùbá* veem as divindades como "seres espirituais e intermediários entre o homem o Ser Supremo". Pode-se compará-los aos anjos de Deus, que são os

intermediários do Ser Supremo, de acordo com os conceitos cristãos. Ellis demonstra, claramente, sua ignorância quando ele aponta que a adoração é feita inteiramente aos agentes que seriam mais ativos que *Olórun*. Seus comentários refletem outras inadequações quando diz que o Ser Supremo é muito preguiçoso, distante e indiferente.

Em resposta aos erros de Ellis, Fádípè (Awólàlú, 1979) diz:

Nenhuma outra observação poderia apontar o quão Ellis é ignorante sobre a rotina diária dos *Yorùbá*. Apesar de *Olórun* ser uma concepção distante para o povo, o *Yorùbá* mediano usa o nome frequentemente em provérbios, orações e desejos, promessas, no planejamento do futuro, em tentativa de se livrar de acusações, para lembrar seu oponente do dever de falar a verdade em nome d'Ele etc. De fato, para todos os fins, é muito natural invocar o nome de *Olórun* que o de qualquer outro *Òrìṣà*. (p.6).

Fádípè aclara os erros de Ellis e exhibe o impacto de *Olórun* sobre os *Yorùbá*.



S.S. Farrow apoia Fádípè e vai mais longe, afirmando que "encontramos entre os Yorùbá... uma crença em um Ser chamado Olorun, cuja posição é única em vários aspectos... Esta ideia não advém dos muçulmanos ou cristãos" (P. 34). O problema com

Farrow, honestamente, encontra-se no seu entendimento do conceito de Olorun, especificamente na frase "um Ser chamado Olorun" (Lucas 1948). Ele parece sugerir que o Deus concebido pelos Yorùbá é diferente do Deus Supremo, que é o Criador de toda a terra (Lucas 1948; Awólàlú 1979).

Ìdòwù

A melhor investigação acadêmica sobre o conceito do Ser Supremo entre os Yorùbá vem de E. B. Ìdòwù.¹ Em seu livro, intitulado *Olódùmarè – God in Yorùbá belief*, Ìdòwù afirma que "*Olódùmarè* é o nome tradicional do Ser Supremo e que *Olórun*, embora comumente usado na linguagem popular, acabou se tornando proeminente em consequência do impacto do cristianismo e do islamismo sobre os Yorùbá." (Awólàlú, 1979).

Nomeando Deus:

Terminologia Yorùbá e suas definições.

Nossa revisão das opiniões dos estudiosos acerca do conceito de Deus foi uma tentativa de identificar importantes erros em suas assertivas acadêmicas. Infelizmente a maior parte dos estudiosos citados demonstra, em suas análises, uma carência de senso

¹ Nota extra-textual de Luiz L. Marins – A visão de Idowù é muito mais cristã do que iorubá tradicional.

² Nota extra-textual de Luiz L. Marins – Esta suposta onisciência de *Olódùmarè* é um aporte europeu

cultural para aqueles que lhes são diferentes. Para alcançar um acurado olhar do conceito Yorùbá do Ser Supremo, é importante examinarmos os nomes e significados que são associados a Ele. Deve ser enfatizado que os Yorùbá, alternativamente, usam os termos listado abaixo para descrever o Deus Supremo, que são conhecidos como "*oriki*", traduzido livremente como "apelidos".

Segundo Ìdòwú, o Ser Supremo é "reconhecido por todas as divindades como o Líder a quem pertence toda autoridade e a quem é devido lealdade. Ele não é ninguém entre muitos. Seu estado de supremacia é absoluta... Na adoração, os Yorùbá O têm como última instância, considerando-O o primeiro e o último de cada dia. Ele é o proeminente" (Ibid, p.53).

Esses nomes e suas definições estão abaixo (ver Bascom):

Olódùmarè:

O conceito denota aquele que tem a plenitude ou grandeza superlativa, a majestade eterna sobre tudo aquilo do qual o homem possa depender;



Olórun:

literalmente o dono do Céu. O dono do céu ou senhor do lugar que está acima. Às vezes os Yorùbá usam Olórun Olódùmarè juntos. Esta dupla palavra significa o supremo cujo domicílio está no céu.

Elédàá:

O criador. Como o nome sugere o Supremo. É responsável por toda a criação.

Àláàyé:

A palavra significa o vivo. Isso significa que o Yorùbá crê que Deus é eterno.

Elemí:

Encarregado da vida, Senhor do sopro vital. Usado para se referir ao Ser Supremo, sugere que todos os seres vivos devem sua respiração ao Supremo. Os Yorùbá creem

que ao ser retirada a "respiração vital" pelo doador da respiração a alma também é retirada.

Olojò Oni:

Significa o dono ou o regulador deste dia ou dos sucessivos dias. Para chamar o Ser Supremo de *Olojò Oni* depreende-se que todos os homens e mulheres dependem totalmente do Ser Supremo.

Atributos do Ser Supremo

Para reforçar melhor a compreensão da crença *Yorùbá*, é necessário explorar as características de *Olódùmarè* que O diferenciam de todas as outras coisas que Ele criou.

Ele é o Criador.

Entre os Yorùbá, o mito da Criação sustenta que no princípio o mundo era um pântano, um deserto aquoso. *Olódùmarè* e algumas divindades viviam no céu, descendendo e ascendendo através de teias de aranha ou de correntes. Eles frequentemente visitavam a terra, especialmente para caçar. A humanidade ainda não existia, pois não havia terra (Parrinder 1986):

“Um dia, *Olódùmarè* convocou Seu Comandante-em-chefe, *Òrìṣà-ṇlá (Obàtálá)*, a Sua presença e lhe disse que Ele (*Olódùmarè*) queria criar a terra firme e que *Òrìṣà-ṇlá* seria responsável por isso. Como materiais *Olódùmarè* lhe deu terra fofa, uma casca de caracol, um pombo e uma galinha. *Òrìṣà-ṇlá* desceu à terra pantanosa. Ele lançou a terra da casca do caracol, colocando o pombo e a galinha sobre a terra e eles começaram a ciscar e a dispersar a terra ao seu redor. *Òrìṣà-ṇlá* reportou-se a *Olódùmarè* dizendo-lhe que o trabalho havia terminado. *Olódùmarè*, então, enviou um camaleão para examinar o trabalho. O camaleão voltou e disse a *Olódùmarè* que o trabalho estava feito, mas a terra não estava seca o bastante. O camaleão foi enviado uma segunda vez. Desta feita relatou que a terra era grande e seca.

Olódùmarè orientou novamente a *Òrìṣà-ńlá*, o Chefe das divindades, a equipar a terra. *Òrìṣà-ńlá* tomou para si *Òrúnmilà*, a divindade do oráculo, como seu conselheiro e orientador. A missão era plantar árvores e dar alimentos e riquezas aos seres humanos. Ele providenciou a palmeira (*Igi òpe*) que ao ser plantada proporcionaria alimento, bebida, azeite e folhas para abrigo.

Após equipar a terra, *Òrìṣà-ńlá* pediu para liderar uma delegação de dezesseis pessoas já criadas por *Olódùmarè*. Para povoar a terra, *Olódùmarè* pediu a *Òrìṣà-ńlá* que moldasse formas humanas. *Òrìṣà-ńlá* moldou formas humanas e as guardou sem vida, ainda. Ocasionalmente, *Olódùmarè* viria e sopraria a vida nestas formas. Tudo o que *Òrìṣà-ńlá* poderia fazer era modelar as formas humanas, mas lhe faltava o poder de lhes dar vida. A criação da vida era confiada, unicamente, ao Deus Supremo, *Olódùmarè*. Diz-se que *Òrìṣà-ńlá* chegou a ficar com inveja de *Olódùmarè* por não compartilhar a capacidade para criar vida com Ele. Então, um dia, quando ele havia terminado de moldar formas humanas, ele se escondeu, próximo às formas moldadas, durante a noite, de modo que pudesse ver *Olódùmarè*. Mas, *Olódùmarè*, sendo Onisciente, colocou *Òrìṣà-ńlá* para dormir, e quando



este acordou, as formas humana moldadas haviam vindo à vida (Parrinder 1967). Esta é a história da criação contada pelos Yorùbá.”

• Ele é único.

Os Yorùbá creem que Olódùmarè é único. Isso significa que Ele é único; não há nada como Ele. Esta crença em sua unicidade previne as pessoas de criar imagens gravadas ou pinturas ilustrativas d’Ele. Há símbolos ou emblemas, mas nenhuma imagem que possa ser comparada a Ele. Talvez, essa seja a razão pela qual os observadores estrangeiros da religião Yorùbá, afirmem, equivocadamente, que *Olódùmarè* é um Deus distante e sobre quem os homens são incertos.

· Ele é Onipotente.

Como Onipotente o Yorùbá crê que para *Olódùmarè* nada é impossível. Descrevem-no como "*Oba a sè kan ma kú*" (o Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição). As coisas que ele aprova são bem sucedidas, mas as que não recebem sua bênção tornam-se difíceis ou impossíveis. Os Yorùbá cantam: "*A dùn ísè bi ohun tí Olódùmarè l'owò sí. A sòrò ísè bi ohun tí Òlodumarè kò l'owò sí*" (Fácil de fazer como aquilo que recebe a aprovação do criador; difícil como aquilo que o criador não aprova). Por esse motivo chamam-no também de *Olórun Alágbára* (Deus poderoso), *Oba ti dandan re ki Ìsèlè* (rei cujas ordens nunca deixam de ser cumpridas).

· Ele é Imortal.

Olódùmarè nunca morre. Os Yorùbá creem que é inimaginável para o *Elémi* (o Dono da Vida) morrer. Eles o louvam cantando "*A ki igbo iku Olódùmarè*" (Nunca se ouvirá sobre a morte de *Olódùmarè*).

· Ele é Onisciente.²

Olódùmarè sabe tudo. Nada Lhe é ocultado. Ele é o Sábio. Tudo está ao alcance de *Olódùmarè*. O Seu conhecimento penetra todas as coisas (Mbiti, 1975). Os *Yorùbá* descrevem-no "A *rínú rode Olúmṣ ọkàn*" (Aquele que vê o exterior e o interior do coração).

· Ele é rei e juiz.

Os *Yorùbá* veem *Olódùmarè* na importante posição de Rei. Eles o chamam de "*Ọba Òrun*" (Rei do Céu). Referem-se, às vezes, a Ele como "*Ọba a dáké dájò*" (O Rei que se senta em silêncio e distribui justiça).

Ọlórún, conhecido como *Olódùmarè*, é o Senhor do Céu, conceito remanescente do Deus judaico-cristão ou do *Allah* dos muçulmanos. O Senhor do Céu é o criador de todas as

² Nota extra-textual de Luiz L. Marins – Esta suposta onisciência de *Olódùmarè* é um aporte europeu das religiões cristãs. As histórias sagradas da religião tradicional dos *iorubás* mostram *Èṣù* relatando a *Olódùmarè* o que acontece no mundo e encontrando a solução adequada.

coisas e de outros *Òrìṣà*, e parecido com o *Nyame* dos *Ashanti* e de outras culturas da África Ocidental. Ele está acima e além de outros semi-deuses. Ao contrário de outros *Òrìṣà*, *Olódùmarè* não possui templos; no entanto, orações Lhe são dirigidas, mas não Lhe são oferecidos sacrifícios. Não somente *Olódùmarè* cria, mas sustenta e protege os homens; Ele também protege as pessoas de maquinações de outros homens.

Não obstante,

Olódùmarè não está distante e nem desligado para que não intervenha nos assuntos terrenos. A maioria dos sacrifícios prescritos pelo *Bàbáláwo*, Sacerdote de *Qrúnmilà*, são levados a *Olórun* por *Èṣù*. De acordo com os *Yorùbá* todas as pessoas são crianças de Deus. Como deidade a quem se atribui o controle do destino da humanidade, *Olórun* pode ser considerado como Deus do destino. O que devemos destacar é que os *Yorùbá* dão ao Ser Supremo vários nomes e que as *Òrìṣà* não vivem independentes do Ser Supremo. Ele é Seu criador.

O papel das divindades

Para complementar a compreensão do leitor sobre a crença Yorùbá, é, também, importante entender as divindades. Nosso trabalho irá, agora, identificar as divindades e explicar seus papéis.



Èṣù, o mensageiro divino:

Èṣù, também conhecido como *Elégbà* ou *Elégbára*, é o mais jovial e astuto das *Òrìṣà* (Bascom, 1969). Ele é o mensageiro divino que entrega os sacrifícios prescritos pelo *Bàbáláwo* a *Olórun*, após terem sido colocados nos altares. O altar é feito de um pedaço de laterita (uma terra vermelha) encontrada em *Ifè*, Nigéria.

Os *Yorùbá* creem que *Èṣù* é um *trickster* que se delicia em causar problemas; ele serve outros *Òrìṣà* trazendo problemas aos seres humanos que os ofenda ou que os

negligenciem. Para ilustrar, vejamos o que dizem de *Ṣàngó*, deus do trovão, que desejava matar uma pessoa com seus raios: ele deve, primeiro, pedir a *Èṣù* que desobstrua os caminhos para ele. *Èṣù* pode utilizar várias penalidades que tem à sua disposição.

Os Yorùbá conhecem *Èṣù* como o guardião da lei, porque ele pune aqueles não fazem os sacrifícios prescritos pelos Sacerdotes e recompensa aqueles que os fazem. Quando algum dos *Òrìṣà* deseja recompensá-los na terra, envia *Èṣù* para fazê-lo. Alguns estudiosos ocidentais têm feito grandes esforços para pintar *Èṣù* como o equivalente do "Diabo" judaico-cristão. Isto é um erro. O papel de *Èṣù* é o de um mensageiro que entrega os sacrifícios a *Olórun* e para outros *Òrìṣà*. Sua notável destreza em realizar seu papel como guardião divino não é coerente para identificá-lo como o Satã dos cristãos ou dos muçulmanos (Bascom 1969). Sem se importar a qual *Òrìṣà* é devoto, todos rogam a *Èṣù* com frequência de modo que ele não lhes traga problemas.

Ifá (Órúnmìlà), Òrìṣà da adivinhação:



É um amigo muito próximo de *Èṣù*. É conhecido como “clérigo” de outros *Òrìṣà* e visto como *Bàbáláwo*. *Bàbáláwo* é definido como um homem instruído ou um erudito por causa de seu conhecimento e sabedoria nos versos de *Ifá*. Ele trabalha como intérprete das mensagens entre os *Òrìṣà* e os seres humanos. *Olórun*, o Deus Supremo, deu-lhe poder (*Áṣe*) de falar para os *Òrìṣà* e se comunicar com os seres humanos através do oráculo. Por exemplo, quando o deus do trovão ou qualquer outro *Òrìṣà* requer um sacrifício especial, ele envia essa mensagem aos seres humanos na terra através do *Ifá*. Importante frisar que *Ifá* é aquele que transmite e interpreta os desejos de *Olórun* à humanidade.

Òrúnmìlà prescreve sacrifícios os quais são levados por *Èṣù*. Qualquer *Òrìṣà* pessoal pode ser adorado,

porém todos os crentes da religião *Yorùbá* recorrem a *Ifá* em casos de necessidade. Baseados no parecer do *Bàbáláwo*, os sacrifícios apropriados a *Èṣù* são identificados e feitos sendo levados por *Èṣù* a *Olórun* (Bascom 1969).

Nem todos os devotos de *Ifá* podem se tornar um *Bàbáláwo*. O título de *Bàbáláwo* é dado somente aos devotos especiais que tenham um largo conhecimento de *Ifá*. Requer-se uma iniciação de alto custo financeiro e muitos anos de aprendizagem para interpretar as figuras (*Odù*), prescrever sacrifícios e remédios.

Odùduwà.

O Criador da Terra

Os *Yorùbá* creem que ele é o criador da terra. Consideram-no como progenitor de todos os *Yorùbá* e o primeiro a governar a terra como rei de *Ifè*.

Òrìṣà -nlá.

Grande *Òrìṣà*, *Òrìṣà* da brancura.

Òrìṣà-nlá, *Òṣàlá* ou *Qbàtálá* é melhor descrito como o rei da brancura. Acredita-se que ele seja o criador da humanidade, fazendo os primeiros homem e mulher. Tem o papel de amoldar os seres humanos no ventre, antes que nasçam. Trabalha na escuridão com uma faca; ele esculpe seus corpos como um escultor, separando os braços, pernas, dedos das mãos e dos pés e faz as aberturas para os olhos, nariz e boca. Aquele que ele formou como albino (*àfín*), corcunda (*abuké*), aleijados (*aro*), anão (*aràrá*) e mudos (*odi*) serão consagrados a ele. Não são resultado de erros; ele os faz assim para marcá-los como seus seguidores e que sua adoração não será esquecida. *Òrìṣà-nlá* é conhecido como o "Rei do pano branco". Seus devotos podem usar outras roupas, mas o branco lhes é o traje mais apropriado.

Ògún, o deus do ferro:

Ògún é deus do ferro e patrono de todos aqueles que se utilizam de ferramentas de ferro. Conhecem-no como patrono dos caçadores, e dos guerreiros e, em consequência, deus da guerra, patrono dos ferreiros, barbeiros e, recentemente, patrono das locomotivas e automóveis. Os *Yorùbá* creem que sem *Ògún* as pessoas não poderiam cortar seus cabelos, fazendas não poderiam ser lavradas, os cursos dos rios e nascentes seriam tomados pelo crescimento de ervas daninhas e ninguém poderia fazer fogo sem as faíscas que eram usadas antes dos fósforos serem importados. Os demais *Òrìṣà* dependem de *Ògún* porque ele limpa os caminhos para eles com seu marchete. Ele é notabilizado como ferreiro e guerreiro. Se *Ògún* é enraivecido ou luta contra qualquer um dos inimigos de seus seguidores, ele poderá causar a morte destes. Por exemplo, a pessoa pode ser mordida por uma serpente; levar um tiro, por engano, de um caçador; ser ferido em um acidente de veículo; ser cortado por uma faca ou um ferreiro pode atingir seu dedo. *Ògún* é sempre utilizado para validar um juramento, enquanto os cristãos usam a bíblia para fazê-lo.



Ọ̀rànmiyàn (Ọ̀rànyàn), o filho de Ọ̀gún e de *Odùduwà*:

Diz-se que *Ọ̀rànmiyàn* possui dois pais Ọ̀gún e *Odùduwà*. Um mito conta que Ọ̀gún, certa vez, trouxe muitos escravos da guerra e os deu a *Odùduwà*, o rei, exceto uma mulher, conhecida como *Lankange*. Como Ọ̀gún se apaixonou por *Lankange*, ele a manteve consigo. Quando *Odùduwà* soube disso ele deu ordens para que Ọ̀gún lhe trouxesse *Lankange*. Antes de fazê-lo, Ọ̀gún explicou a *Odùduwà* que ele havia copulado com *Lankange*. Não obstante, *Odùduwà* tomou *Lankange* como sua esposa. Quando *Lankange* deu a luz a

Ọ̀rànmiyàn, a criança era meio branca como *Odùduwà* e meio negra como Ọ̀gún (Bascom, 1969).

Ṣàngó, o deus do trovão:

Filho de *Òrànmiyàn*. Vivendo no céu, ele lança tempestades de raios à terra, matando aqueles que o ofendem ou deixando suas casas em chamas. *Ṣàngó* luta contra aqueles que causam problemas e com os que se utilizam de magias para prejudicar outros, bem como seus devotos que o ofendem. *Ṣàngó* é ligado ao fogo porque ao falar, fogo sai de sua boca. Veneram-no pelos seus poderes mágicos. Segundo um dos mitos, *Ṣàngó* deixou *Ilé Ifè* (cidade a sudoeste da Nigéria) quando foi derrotado em um combate mágico e, por isso, se enforcou. Quando começou a relampejar, seus devotos gritavam: "*Qba kò so*" (o Rei não se enforcou) (*Tidjani-Serpos*, 1996).

Discussão

Os *Yorùbá*, assim como os *Akan* de *Ghana*, reconhecem o providencial cuidado de *Olórun* e de deuses menores dos quais eles se aproximam quando estão em apuros. Crê que a

maioria dos deuses menores são agentes de *Olórun*, o Deus Supremo. *Olórun* não destrói a vida, ele cria e alimenta a vida. Ele é aquele que atribui o destino.

Quando *Olórun* lhe dá enfermidade, Ele o provê da cura apropriada. Antes do nascimento de uma criança, a alma se apresenta ante *Olórun*, para receber um novo corpo, novo sopro e seu destino para sua vida na terra. Ajoelhando-se ante *Olórun*, essa alma recebe a oportunidade de eleger seu próprio destino. Acredita-se que a alma pode fazer qualquer pedido, seja razoável ou não. Destino envolve um dia fixado, no qual a alma retornará ao céu, a personalidade individual, a ocupação e a sorte. A hora da morte não pode ser adiada, mas outros aspectos de seu destino podem ser modificados pelos atos humanos.

Os *Orìṣà* ajudam os indivíduos a usufruir o destino prometido por Deus (*Olórun*). Como resultado, por toda sua vida, deverá fazer sacrifícios ao seu guardião ancestral e aos deuses. Os encantamentos e as magias serão prescritas pelo *Bàbáláwo* para assistir os indivíduos quando em apuros. Quando se está em apuros, deve-se consultar um *Bàbáláwo* para determinar o que deverá ser feito para melhorar seu legado na terra.

O *Yorùbá* acredita que quando a pessoa morre, ela se despede visitando os membros do clã. Se a pessoa teve uma vida repleta, suas múltiplas almas prosseguem para o outro mundo, onde vive o Deus do Céu. Quando a alma alcança o céu, ela prestará contas a *Olórun*. Se a pessoa foi boa e destacada na terra suas almas serão enviadas ao céu bom (*Ọrun rere*). Se seus atos foram maus, como o envenenamento de seu vizinho, assassinato de alguém de quem tinha confiança, ser mentirosa e fraudulenta, ela será condenado ao céu mau (*Ọrun burú*) ou ao "*Ọrun àpadi*" (inferno) pelo Deus do Céu. Aqueles que não viveram completamente suas vidas permanecerão na terra como fantasmas. Por exemplo, aquele cuja vida foi tirada por um acidente de automóvel ficará na terra como um fantasma. Uma coisa é certa sobre o destino atribuído: nenhum mortal poderá mudá-lo.

Se cada ser humano vem ao mundo com um destino pré-fixado e se *Olórun* é tão bom, como os *Yorùbá* explicam as ocorrências de morte prematura? Os *Yorùbá* tentam responder a tal questionamento das seguintes maneiras:

- primeiro: a pessoa pode ter ofendido aos deuses menores de tal modo que atraíram para si o castigo;
- segundo: a pessoa pode ter sido destinada a isso, e isso é o que ela requereu a *Olórun* antes de ter nascido;
- terceiro: podem culpar outras pessoas por terem colocado um “feitiço” nele de modo a lhe causar a desgraça.

Portanto, os *Yorùbá* creem no poder benevolente de *Olórun*, ainda que para eles seja possível a ambos (homens e poderes sobrenaturais) induzir as pessoas em certos atos que interfeririam no destino designado por *Olórun* a cada ser humano individualmente. Assim, quando infortúnios acontecem ninguém culpa *Olórun*, pois os *Yorùbá* creem que os agentes (*Òrìṣà*) de *Olórun* é que são os culpados, por terem sido irresponsáveis (Agyakwa 1996, p.59). A questão central é: Como poderá o criador africano, tal como *Olódùmarè* ser supremo e não ser adorado? A resposta a essa questão levou S. S.



Farrow, J. O. Lucas e outros a interpretar erroneamente as funções e as relações entre as deidades e *Olódùmarè* (Awólàlú P. 7).

Em resposta a Farrow e Lucas, John Mbiti e Bòlájí Ìdòwú esclarecem esse mal entendido que tem afetado o monoteísmo africano. Esses eminentes eruditos evidenciam que "os deuses supremos africanos são, de fato, estreitamente envolvidos nos assuntos humanos e foram objeto de adoração religiosa em muitas sociedades." (Ray 2000, P. 25-26). Ambos enfatizam que o "conceito africano de Deus se encaixa perfeitamente no modelo de monoteísmo judaico-cristão" (Ibid.). Bòlájí Ìdòwú, em sua obra, *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief* apresenta evidências de que o conceito do Ser Supremo é um princípio monoteísta da religião *Yorùbá*. Segundo Ìdòwú, a religião *Yorùbá* é um "monoteísmo difuso" na qual muitas divindades *Yorùbá* "não são mais que conceitualizações de atributos de *Olódùmarè*, o Deus Supremo *Yorùbá*". (qtd. in Ray).

Como Ray aponta em *African Religious: Symbol, Ritual and Community*, "Ìdòwú baseou sua interpretação no fato de que a religião *Yorùbá* concebe *Olódùmarè* como o regente (*Ọba*) e os deuses menores podem ser pensados como Seus ministros, analogamente à

hierarquia política da tradição na qual o rei Yorùbá estabelecia regras aos seus subordinados através de seus ministros (veja Awólàlù, p. 17-18; Ray 2000, p. 26).

Outra perspectiva diferente que apóia as observações de Ìdòwú foi feita por Philip John Niemark em seu livro: *The way of Orisha* no qual considera *Olódùmarè* como o Deus Supremo da religião Yorùbá o que significa que o Yorùbá é monoteísta. Ele concebe os *Òrìsà* ou deidades como "energias" ou intermediários de *Olódùmarè*, que lidam com os seres humanos nos afazeres diários ou frustram o cumprimento dos destinos na terra (ver Neimark, p.14 e Ray. p. 26). A fim de colocar em discussão o argumento de o Yorùbá ser monoteísta, Ray escreve:

Semelhante a um regente Yorùbá, ou *Qba*, *Olódùmarè* reina supremo no céu distante e regula o mundo através de seus intermediários, os *Òrìsà*. *Olódùmarè* habita o céu e Ele é transcendente, Onisciente, Todo-Poderoso. Diferentemente dos *Òrìsà*, Ele não tem templos ou sacerdotes, e nenhum sacrifício ou oferendas Lhes são feitas, porque ele não pode ser influenciado ou conquistado por isso. Ainda assim, *Olódùmarè* pode ser

invocado por qualquer pessoa, em qualquer lugar, em qualquer hora e deixá-Lo saber das necessidades do peticionário (Ibid. P. 10).

Opoku (1978) apoia o posicionamento de Ray ao afirmar que é um erro descrever a religião *Yorùbá* como politeísta.

Segundo Opoku,

“...politeísta é grosseiramente inadequada como descrição da Religião Tradicional Africana, pois uma religião não pode ser tachada de politeísta simplesmente por haver muitas divindades nesta religião. A questão fundamental no que diz respeito ao politeísmo está na relação existente entre os deuses e o panteão, e aqui, a crença religiosa dos egípcios, babilônios e gregos, que são exemplos clássicos do politeísmo, pode lançar considerável luz na nossa compreensão do termo. No politeísmo clássico, os deuses no panteão são independentes uns dos outros. Um dos deuses pode ser considerado como chefe, mas ele nunca poderá ser visto como criador dos outros deuses. Na Religião Tradicional Africana, no

entanto, o quadro é totalmente diferente: Deus, o Ser Supremo, está fora do panteão de deuses. Ele é o Criador eterno de todos os demais deuses, do homem e do Universo. Isto O faz absolutamente único, e Ele se distingue de outros deuses ao ter um nome especial. Este nome é sempre no singular, e não é um nome genérico, como Obosom (para os Akan) ou Òrìsà (para os Yorùbá). Todas as outras divindades possuem um nome genérico em adição ao seu nome específico. Esta é a maneira africana de mostrar a unicidade de Deus (Opoku, em *West African traditional religion*, p. 5)."

Isso ilustra a estrutura hierárquica da tradição Yorùbá. Awólàlú lamenta que algumas pessoas que escreveram sobre a religião Yorùbá falharam em considerar a interação da cultura e como esta transmite as crenças religiosas aos Yorùbá. O uso do domínio secular para ilustrar o conceito monoteísta de Deus pelos Yorùbá é demonstrado na posição do *Ọba* como *pontifex maximus* (Awólàlú, P. 17) e, perceptivelmente, *Olódùmarè* representa o Deus conceitual, assim como ele é percebido na cultura ocidental. Awólàlú observa que dessa maneira, *Olódùmarè* tem a palavra final (Awólàlú, P. 17). Esta interpretação errônea da posição de *Olódùmarè* levou *Tidjani-Serpos* a nos advertir:

Sim, nós podemos, com humildade e tolerância, ouvir conscienciosamente a crítica à nossa herança cultural, sem, no entanto, recusar-nos a estar em completa sintonia com nosso tempo. Nós podemos, calma e abertamente, discutir com serenidade nosso passado sem optar por olhar nossa própria cultura através do ponto de vista dos valores de outros povos (*Tidjani-Serpos*: 1996, p.18).

Essa é a razão pelas qual alguns estudiosos como Mbiti, Ìdòwú, Awólàlú, apenas para citar alguns, não quiseram iniciar um debate entre as antigas e as modernas crenças, mas sim definir um correto registro.

Conclusão

Os modernos investigadores são tendenciosos e prejudiciais em suas análises do conceito *Yorùbá* de Deus. O que aprendemos ao examinar o conceito de Deus pelos

Yorùbá é que a religião *Yorùbá* é monoteísta. Dos vários nomes dados a *Olódùmarè*, um claro quadro de Deus emerge. Veem-no como o Senhor do céu, o Criador de toda humanidade, o Doador da vida e Ele é entendido como invisível. Por Sua invisibilidade, os *Yorùbá* não se preocupam em Lhe erigir um altar ou uma "representação física" (Opoku, P. 18). Ainda que as divindades sejam reverenciadas, elas são criadas por Deus para realizar funções específicas, à semelhança dos anjos, que foram criados para servir a Deus.

Referências

- AGYAKWA, K. O. (1996). The problem of evil according to Akan and Whiteheadian metaphysical systems. *ÌmódòyE: A journal of African philosophy*, 2, 45-61.
- AWÓLÁLÚ, J. O. (1979). Yorùbá beliefs and sacrificial rites. London: Longman Group Ltd.
- BASCOM, W. (1969). The Yorùbá of southwestern Nigeria. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- ÌDÒWÚ, E. B. (1962). Olódùmarè: God in Yorùbá belief. Ikeje: Longman Nigerian Plc.
- ÌDÒWÚ, E. B. (1975). African tradition religion. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- LUCAS, J.O. (1948). The religion of the Yorùbás. Lagos, Nigeria.
- MBITI, J. S. (1975). Introduction to African religion. Postsmouth: Heinemann EDUCATIONAL BOOKS, Ltd.
- Niemark, P. J. (1993). The way of Orisha. New York: Harper Collins.
- OPOKU, K. A. (1978). West African traditional religion. Accra, Ghana: FEP International Private Ltd.
- PARRINDER, G. (1954). African traditional religion. Westport: Greenwood Press.
- PARRINDER, G. (1967). African mythology. New York: Peter Bedrick Books.
- PARRINDER, G. (1969). Religion in Africa. New York: Praeger Publishers.

RAY, B.C. (2000). African religions: Symbol, ritual and continuity (2nd ed). Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

Tidjani-Serpos, N. (1996). The postcolonial condition: The archeology of African knowledge: from the feat of Ògún and Şàngó to the postcolonial creativity of Obatala. Research in African Literatures, 27, 3-19.

Original em:

http://organizations.uncfsu.edu/ncrsa/journal/v03/johnsonoyinade_yoruba.htm

Thinking About Religion, Magazine, Volume 3 (2004).

Adaptação: Luiz L. Marins

GRUPO ORIXAS

<http://grupoorixas.wordpress.com>

REFLEXOS NEGROS EM OLHOS BRANCOS: a academia na africanização dos candomblés

Fernando Giobellina Brumana
Professor da Universidade de Cadiz

Tradução:
Monica Santos

Originalmente publicado na revista Afro-Asia n. 36, 2007, CEAQ/UFBA. Este texto é um extrato da primeira parte relativa aos autores Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger. [Luiz L. Marins]



Duas são, creio, as perspectivas a partir das quais se pode encarar a religiosidade de raiz africana no Brasil e, suponho, em todas as outras regiões americanas onde a presença negra tenha sido significativa. Uma, que se tem chamado a diáspora negra, isto é, as forçadas transferências populacionais com origem em distintas regiões da África e, a partir disso, entre outras coisas, os acervos culturais que carregaram e, em particular, os sistemas de crenças e práticas místicas de alguns – não todos – dos que, de uma ou outra maneira, foram transferidos. Outra, que parte do próprio campo cultural e, especificamente, do próprio campo religioso, do campo religioso subalterno.

A primeira escruta a partir da africanidade e a segunda, da brasilianidade; duas hipóteses – duas hipóstases – equivalentes, se se quiser; recortes de objeto que, em princípio, vão ao paladar de cada qual, mas que têm capacidade heurística de diferente alcance, levantam questões de diferente natureza, abrem horizontes diferentes, atraem diferentes tipos de pesquisadores e de leitores, produzem ou desfazem diferentes efeitos de prestígio e de poder. Mais ainda quando a africanidade é uma exigência do próprio sistema estudado, um elemento-chave em sua legitimação, em sua preponderância no campo religioso.

O que deriva das páginas que seguem, suponho, é que, quanto mais o estudioso se identifica com o objeto estudado já produzindo uma teologia explícita que o culto “afro” não produziu, ele próprio, já recalcando seus ares africanos – menos pode dar conta de seu sentido. Só o olhar externo pode formulá-lo.

Ambas as perspectivas, de todo modo, não deixam de ter questões comuns, referidas, sobretudo, à própria conformação dos cultos de raiz – ou de temática, ou de pretexto – “afro”: questões que, no caso “africanista” apontam para as razões que permitiram o

enraizamento da tradição negra e, no caso "brasilianista", para o perfil dos campos religiosos nacionais.

O que fez com que países com altos contingentes negros não tenham desenvolvido uma religiosidade similar à do Brasil ou à de Cuba?

É o caso dos EUA. O fato é que ali onde algo há ou, pelo menos, tenha havido, (fora de posteriores influências de imigrantes cubanos, haitianos, jamaicanos, etc.) são os territórios cedidos pela França e, portanto, onde a Igreja Católica foi religiosamente hegemônica. Como hipótese: o protestantismo carecia do elemento barroco, narrativo e clientelístico no qual o culto de santos e virgens se cria e se recria, se gera, se alimenta e se realimenta; em outro trabalho, tratei com maior detalhe a questão.³

A minimização do parentesco entre catolicismo e cultos afro e a racionalização do disfarce que teria permitido eludir a repressão branca convinhavam tanto aos agentes do candomblé quanto aos intelectuais que o valorizavam: a suposta tenaz consciência identitária dos oprimidos e dos silenciados se convertia em um fator de legitimidade. Esta romantização sintonizava-se com o modernismo que pretendia avançar para o nacional e o popular, contra as velhas estruturas culturais brasileiras que sonhavam com o embranquecimento e a europeização do país. O paradoxo – sempre existem – é que

³ Fernando Giobellina Brumana, "Bastide más allá de los cultos afro", in Roberto Motta (org.), *Roger Bastide hoje: raça, religião e literatura* (Recife, Ed. Bagago, 2005). Sobre um culto cristão de raiz afro em Nova Orleans, ver: Erwan Dainteuil, *La samaritaine noire. Les églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, Cahiers de L'Homme, 2006. Há, além desta explicação simbólica, uma sociológica: a existência, nas cidades do Brasil e de Cuba, de uma população negra livre, que atuou como sujeito da construção dos cultos de raiz afro. A correlação entre a face simbólica e a face sociológica da questão exige um esforço investigativo que não se fará neste trabalho.



tal reconhecimento foi, se não levado a cabo, consolidado em boa medida por observadores forâneos.

A africanidade brasileira é acima de tudo um aporte francês: Roger Bastide, o primeiro; Pierre Verger, mais tarde; depois, a argentina sorbonizada Juana Elbein dos Santos, e seu amigo Jean Ziegler.

Este vestígio francês, ou europeu em geral, se vê ali onde mais queriam apagá-lo seus artífices. De fato, um dos primeiros efeitos da africanização foi que alguns estudiosos do culto empregaram não a ortografia brasileira de entidades, cerimônias, objetos de culto, etc., e sim uma ortografia posta de pé pelos pesquisadores europeus. A transcrição de textos orais de diferentes culturas africanas foi, desde o começo, um problema a que os estudiosos de diferentes nacionalidades e provenientes de diversas tradições disciplinares deram soluções diferentes: há textos do século XIX nos quais narrações em *wolof* e *peul* estão registradas em alfabeto árabe. A pseudo-africanização linguística está empregada com o objetivo de tornar líquido e certo o que não é mais que seu particular recorte de objeto – a identificação transatlântica – sem levar em conta o paradoxo que assinala.

O caminho que a seguir percorro concerne a Verger e a Elbein, a um livro de autoria plural afim com o que une a ambos, mas com um desenvolvimento original e novo, para desembocar em uma inocente desmistificação de tanta africanidade em mãos de Vagner Silva. A escolha destes autores não é uma opção tão arbitrária, em que pese o fato de que a imensa maioria de pesquisadores sobre o tema terem sido deixados de lado.⁴² O

⁴² Deixo de lado, salvo no último ponto, àqueles autores dos quais me sinto mais próximos, como Peter Fry, Yvonne Maggie, Beatriz Gois Dantas...; isto é, aqueles que enfrentaram a questão com os instrumentos

que me interessa não é uma panorâmica dos estudos afro-brasileiros, e sim a detecção de um paradigma, as modificações que este sofreu, a possibilidade de sair dele.

O recorte que fiz pretende destacar um determinado processo no seio da produção erudita sobre o tema da religiosidade "afro" que funde duas tendências: a africanização e a consolidação do papel de alguns pesquisadores nesta estratégia. Se a fórmula não estivesse tão gasta, estaria tentado a falar de invenção.

Sim, invenção de uma África no Brasil, invenção dessincretizante de um culto sincrético, invenção de uma ortodoxia mítica, (auto) invenção de uma elite erudita dentro de uma religião radicalmente subalterna.

Verger, a escritura fotográfica.

Verger talvez seja o caso mais radical dos africanistas em terras brasileiras, mesmo que tenha uma característica que o diferencia dos demais. Na mesma medida em que seus trabalhos, em princípio, não tinham pretensão acadêmica nem propósito teórico, resulta algo difícil uma abordagem crítica, acadêmica e teórica, acima de tudo frente ao indubitável atrativo de sua aventura vital e à grande beleza de sua produção fotográfica. Mas não inútil, como espero se comprove.

clássicos da antropologia e não se deixaram apanhar por armadilhas ideológicas. Tampouco me detive nos primeiros adais da construção africanista, como o próprio Nina Rodrigues ou Arthur Ramos. Sobre Bastide, mesmo que não em seu aspecto específico de fiador da africanidade dos cultos afro, trabalho num outro texto: Brumana, "Bastide más allá de los cultos afro".

Antes de tudo, é a sua produção muito ligada ao sensível que tem como contrapartida, na criação plástica, a obra de Carybé, na novelística, a de Amado – recordar o belo As sete portas da Bahia que une os três – na música, a de Dorival Caymmi, etc.: produções estas centrais na cultura brasileira, muito emblemáticas, um horizonte ainda não superado, um patrimônio. A sentida reação à sua morte o demonstra sem sombra de dúvidas.

O encargo de Verger foi, segundo ele o entendeu, o de completar e enriquecer o patrimônio iorubá que o “fluxo e refluxo” tinha estabelecido no Brasil. A partir de seus registros africanos, desenhou tipos de vade-mécuns de mitos, ações místicas, conhecimentos herborísticos, etc., de grande presença nas casas de santo e nas geralmente pouco povoadas estantes das casas de seus fiéis. Como ele dizia, seu intuito era contra-arrestar o que a história tinha feito por si mesma, recheando os vazios que a maior ou menor arbitrariedade dos acontecimentos tinha deixado. Essa é a razão, pensava, pela qual:

“Herskovits, o grande patrão da *Northwestwrn University* não me queria. Eu era para ele um espantoso desmancha prazeres, já que o Brasil e a África eram para ele áreas, “campos” prediletos para exercer suas observações sobre (empreguemos seus termos) os fenômenos de enculturação e de aculturação, a menos que não fosse de trans-culturação de populações em seu lugar de origem e transportadas a outros lados... e eu cometi a falta imperdoável de dar notícias de uns aos outros!”⁵

⁵ Alfred Metraux e Pierre Verger, *Le pied à l'étrier. Correspondance 1946-1963*, Paris, Jean Michel Place, 1994, p. 296, no 8. Herskovits tratou de denegrir a imagem de Verger ante seu diretor de tese, Ferdinand Braudel. Conta Metraux (p. 301), em uma de suas últimas cartas, que, em uma refeição à qual assistia Metraux, junto de Herskovitz e Braudel, este último fez um elogio a Verger e anunciou seu propósito (não

Por outro lado, sua imersão nos cultos “afro” e a literatura que mais tarde aportou – diferente da dos outros estudiosos coetâneos que, mesmo que tivessem sido objeto de alguns rituais, nunca tinham sido iniciados – não provinham de um propósito acadêmico. Verger não tinha obtido grau acadêmico algum, nem o tinha pretendido, antes de seu doutorado francês de terceiro ciclo ⁶, para o qual apresentou não seus escritos religiosos e sim seu trabalho sobre o tráfico de escravos, em cuja investigação demorou 27 anos. Escrevia muito tardiamente, muito lentamente, e pressionado pela necessidade de cumprir com as instituições que o mantiveram durante anos com diversas bolsas de estudos.⁷

cumprido) de incorporá-lo à Ecole Pratique de Hautes Etudes. Então, “Herskovits se lançou em uma diatribe contra você, expressando seu assombro de que se desse crédito aos seus conhecimentos”. Anos antes, Herskovits tinha atacado sem misericórdia a Ruth Landes, em aliança com outro manda-chuva, Arthur Ramos, provocando, aqui sim, grandes danos à vítima, que nunca pôde continuar suas investigações afro-brasileiras.

⁶ Grau inferior ao Doutorado de Estado, obtido, por exemplo, por Bastide.

⁷ Um dos que mais pressionava Verger para cumprir seus deveres acadêmicos, movido pelo afeto que por ele sentia, nesse momento chefe seu no IFAN, o órgão que financiava suas investigações, escreve, na introdução do por fim acabado *Notes sur le culte des orixás e vodun*: “Verger não tinha a ambição de escrever um livro sistemático e encadeado nos moldes que se exigem de candidatos ao doutoramento, por exemplo. Sua proposta era mais modesta, pois pretendia unicamente uma acumulação eficaz de materiais originais e autênticos. Cada qual no seu ofício. P. Verger é o minerador paciente [...] que arrancou das entranhas da terra essa enorme quantidade de pedras. Chegará o dia em que um arquiteto, com essas pedras, construirá uma edificação”: Théodore Monod, “Prefácio”, in Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo, EDUSP, 2000 [1957], p. 12.



Verger, é necessário entendê-lo, não punha sua vida a serviço da academia, mas sim fazia exatamente o contrário. Não só cuidava, em relação ao mundo acadêmico, que sua escrita lhe permitisse manter o tipo de vida pela qual tinha optado; ainda que sem êxito, ele o tentaria também com o jornalismo. Uma publicação recente, organizada por Ângela Lühning, traz uma série de notas, com ilustrações gráficas destinadas à revista O

Cruzeiro, com a qual mantinha um contrato como fotógrafo viajante, que não foram publicadas.⁸

Um livro posterior, organizado também por Lühning, nos mostra o pudor com o qual Verger resistia a assinalar sua participação em textos que ficaram como exclusivos de Bastide⁹; enfim, Verger não fazia da autoria, nem do jornalismo, nem da acadêmica, uma carreira. Além disso, a sua relação com a escrita que mais conhecemos, com o registro etnográfico do que via e experimentava nas regiões que visitou, durante suas estadias africanas, era muito peculiar, pois dizia que:

"[...] Se eu tomava tantas notas não era com a intenção de publicá-las, mas sim para mostrá-las a meus amigos do candomblé na Bahia. Fazia esta investigação para mim mesmo e meus amigos da Bahia. A idéia de publicá-las para um público mais extenso não me ocorria.¹⁰ Seu gosto, seu prazer, era, de regresso a Salvador, cumprir seu "[...] papel de mensageiro, correr de 'terreiro' em 'terreiro' para relatar a África. Me recebem bem, tanto como aos presentes aos orixás. Participo das cerimônias, pela rua intercâmbio signos misteriosos com sapateiros, vendedores de doces, empregados, carregadores, herbolários... mas avancei muito pouco na redação das minhas notas. Vou me meter nisto... tenho que fazê-lo." ¹¹

Verger era, acima de tudo, um aventureiro, um homem que queria romper com suas raízes europeias, francesas, parisienses, a quem seus anseios pelo outro o fizeram converter-se à religiosidade iorubá e iniciar-se como sacerdote de *Ifá*, como babalão

⁸ Ângela Lühning (org.), Pierre Verger, repórter fotográfico, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

⁹ Ângela Lühning (org.), Verger/Bastide. Dimensões de uma amizade, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

¹⁰ Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 109, no 4.

¹¹ Ibid., p. 108.

(isto é, como agente capacitado para interpretar as palavras dos deuses através de mecanismos divinatórios); pelo menos isso é o que deixou saber de si, de maneira muito modesta. Michel Créssole, em suas anotações para o livro fotográfico que Françoise Huguier dedicou à rota da Missão Dacar-Yibuti, compara Verger com Leiris: "Verger passou do outro lado do espelho e jamais comunicou sua experiência de possuído. Tornou realidade o sonho de Leiris que voltou à França 'decepcionado de não ter-se tornado outro'".¹²

Porém, insisto, a alteridade a que Verger acedeu não teria sido a extática, mas sim, ao que parece, a mais complexa e menos espetacular da adivinhação, isto é, não o pontual arrebatamento que algum acadêmico possa ter conhecido (por exemplo, Stefania Capone)¹³, senão a cotidianidade de um trabalho e de uma atitude que, para aqueles que intermediavam a obtenção de suas bolsas de estudos e ajudas, eram fonte de incômodo ou sarcasmo. Monod, alto funcionário do IFAN (Instituto Francês para a África Negra) em Dacar e talvez o principal de seus protetores, dizia: "Não o tenho feito ir à África só para que se converta ao fetichismo" ¹⁴.

¹² Michel Créssole e Françoise Huguier, Françoise Huguier - *Sur les traces de L'Afrique Fantôme*, Paris, Maeght, 1990, p. 9.

¹³ Stefania Capone, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999.

¹⁴ Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 181.



A reprovação, vemos na carta de Metraux, da qual a extraí, derivava acima de tudo da lentidão do trabalho de Verger e do resguardo de certos segredos aos quais ele havia acedido por sua iniciação que lhe impedia tocar determinados temas com liberdade "[...] Ah, que difícil é conciliar a tranquilizadora obrigação do segredo com os apetites de publicação do Instituto [...]"¹⁵.

Se tomamos por boa sua versão, Verger passou então a um plano pessoal diferente daquele em que vivemos os que habitualmente escrevemos este tipo de coisas; mesmo que talvez estivesse desde o início nesse plano pessoal diferente, e seus interesses e necessidades devem em boa medida ser interpretados a partir desta opção, pois "[...] o sonho era precisamente o que valia mais. Cultivar deixar-se ir, sem buscar o porquê, viver, e não destruir este prazer, por análises esterilizantes seguidos de explicações tão falsas quanto pseudo-rationais. Sejam francos, a etnografia não me interessa muito, o que me interessa é estudar a gente, o que gosto é viver com a gente e vê-los viver de uma maneira diferente da minha" ¹⁶

A prática acadêmica tendia, pois, a arrancá-lo desse âmbito de "do outro lado do espelho", no qual se quis instalar, a separá-lo dessa sabedoria vital que Metraux lhe atribuía: "*O verdadeiro sábio, o modelo que todos deveríamos ter seguido é o babalá Pierre Verger, o professor de todos nós*".¹⁷

¹⁵ Ibid., p. 183.

¹⁶ Essa "sabedoria vital" era, aparentemente, também religiosa. Mãe Senhora o proclamou "*ojuobá*, os olhos de Xangô, aquele que tudo vê e tudo sabe"; Jorge Amado, "Introdução", in Pierre Verger, *Ewê: o uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 9.

¹⁷ Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 252

Seu vitalismo talvez o levasse a menosprezar até tal ponto o cânone acadêmico que, quando teve que cingir-se a ele, o transformou em um marco estéril e mecânico, em um falso objetivismo. Os livros de Verger estão compostos de meros "fatos" sem orientação interpretativa alguma: *não há uma metalinguagem, um hipertexto, uma glosa, como também não brinda contexto algum nem do trabalho de investigação realizado, nem dos elementos que deste pretende extrair.*

Há documentos mudos, como em Flux et reflux, há relatos e cantigas sem emissor nem receptor como em Notas sobre o culto aos orixás e voduns, há receitas mágicas sem magos nem clientes, como em Ewé.¹⁸ Este último livro me parece um bom exemplo; começa com uma afirmação sugestiva: "Uma só planta talvez possa ser comparada à letra de uma palavra: sozinha não tem significação; associada a outras contribui para o significado da palavra".¹⁹ Porém o veio semiológico se esgota aqui; a maior parte das 750 páginas do livro se dedica a uma transcrição de 447 fórmulas herborísticas das quais não temos ideia de quem as usa, com quem, em quais circunstâncias, como, onde, etc.

Verger pretendia dar conta daquilo do que falava, tal como, no seu trabalho de fotógrafo, apreendia rostos, gestos, roupagens de índios bolivianos, negros do Benim ou ciganos argentinos.²⁰ Porém, sua Rolleiflex triunfava justamente onde sua máquina de

¹⁸ Pierre Verger, Flux et reflux de la traite des negres entre le golfe du Benin et Bahia de Todos os Santos, du dix-septième au dix-neuvième siècle, Paris-La Haya, Mouton & Co., 1968; idem, Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África, São Paulo, EDUSP, 2000 [1957]; idem, Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

¹⁹ Verger, Ewé, p. 22.

²⁰ Com uma perspectiva não muito diferente, Vagner Silva escreve: "A concepção de Verger da 'etnografia' como uma fotografia da realidade, certamente foi consequência de um viés adquirido ao longo de muitos anos, nos quais atuou como fotógrafo profissional, o que o levou, aliás, a se aproximar do ofício etnográfico. No

escrever não conseguia. Sua etnografia fotográfica, ou sua história fotográfica são um arremedo de sua fotografia em si mesma, com toda sua arte e seu artifício, com toda sua beleza, com toda sua verdade. Mais ainda. Há fotos esteticamente bem sucedidas que denunciam o vazio etnográfico. Um exemplo: a foto de uma estátua de Iemanjá (*Yemoja*, escreve o autor) à qual acompanham, além de outras talhas seguramente nativas, vários objetos alienígenas: um gato que imagino de gesso ou de cerâmica (ou talvez de plástico?), um recipiente com um veleiro impresso, uma feíssima estatueta com três homens sentados, com roupas europeias de séculos atrás, que me lembram jaras de cerveja que alguma vez vi.²¹

Boa parte do encantamento da fotografia reside na sua heterogeneidade, na disparidade dos elementos, no seu inevitável caráter kitsch. Desde o ponto de vista etnológico, torna-se patente algo que sempre está ausente no trabalho de Verger, a inserção do culto a orixás e voduns (na África, na América) em um ambiente do qual provêm não só as peças indicadas, mas também o "gosto" – ou a suposição do gosto – que sua utilização indica. Esse mundo jamais o veremos em sua obra; o sentido do culto, então, nos escapa.

enquadramento das suas fotos e nos motivos ou cenas escolhidos (mostrando sempre 'flagrantes' que 'testemunham' a 'continuidade' que o candomblé baiano de origem jeje-nagô mantém com os rituais da costa ocidental africana) percebe-se que em suas pesquisas o ofício de etnógrafo e o de fotógrafo sempre caminharam lado a lado": Wagner Gonçalves da Silva, O antropólogo e sua magia, São Paulo, EDUSP, 2000, p. 130

²¹ Verger, Notas..., p. 294



O olhar do fotógrafo rapta o objeto de seu meio e se converte no seu único referente. Assim, a arte da fotografia é o oposto da etnografia. Para esta, todo "dado" (esse esforço do trabalho investigativo, ao qual, grande paradoxo, outorgamos esse passivo nome) deve estar enlaçado a outros "dados" em um texto, uma

narração, elaborado pelo observador em contínuo pulsar com o universo do qual dá conta, ou, melhor dizendo, o "dado" se estabelece desde a narração, ganha sentido por seu encaixe com os outros "dados", aos quais, por sua vez, dá sentido. A foto, pelo contrário, se fecha sobre si mesma; talvez me equivoque, mas acho que esse retângulo de papel de tantos centímetros quadrados é imutável, indiferente à forma na qual se apresente em publicações ou exposições, só ou reunida com outras, do mesmo autor ou de outros, de temática semelhante ou dissímil.

A base principal da alteridade na qual Verger apostou reside, a meu entender, sobretudo, na sua negação em analisar, com os critérios de seus parceiros europeus, os princípios religiosos que tinha abraçado. Eram artigos de fé, como o da Imaculada Conceição ou o da Sagrada Trindade para um cristão. Quando Metraux lhe enviou seu texto sobre a possessão, no qual, de maneira muito próxima à de Leiris, lhe atribuía um caráter teatral, e, ante o silêncio de seu amigo, insistiu para conhecer sua opinião, sua resposta foi breve e taxativa: *"Sim, li a 'comédia ritual'. Homem sem fé!! que ousa colocar a questão da sinceridade [da possessão]!!!".*²²

Esta imagem devota que quis dar a Metraux de si - mesmo que não possamos excluir uma boutade - no entanto, entrava em contradição com a que ofereceu em outra oportunidade, em uma reportagem na revista Planeta: *"Eu não sou religioso, participo do candomblé porque respeito o culto e o respeito porque os descendentes de africanos [...] têm status de gente [...] Não acredito nem descredito. A questão é que para mim era importante conviver com esse pessoal pelo qual eu tinha simpatia e estima".*²³

Verger fazia um mito de si mesmo? Talvez não só nesta dualidade de discursos, mas também em certos silêncios. Stephanie Capone acerta ao somar às viagens legendárias à África de figuras-chave do candomblé (Martiniano de Bomfim, o pai Adão...), não só as que hoje em dia realizam alguns pais e mães-de-santo (sobre os quais Vagner Silva - já voltarei ao tema - fez uma descrição reveladora), mas também as incursões de Verger e de Elbein.²⁴ As conclusões da autora, com as quais concordo e a quem retornarei, são

²² Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 224.

²³ Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 102.

²⁴ Stefania Capone, *"Le voyage 'initiatique': déplacement spatial et accumulation de prestige"*, *Cahiers du Brésil contemporain*, nos 35/36 (1998), pp. 137-56.

que estas viagens não se têm feito para aprofundar um conhecimento místico, mas sim para acumular um prestígio que se transmuta em poder.

Agora, mais do que isso, interessa-me que a opacidade das travessias dos agentes religiosos – que ninguém possa dizer com certeza, por exemplo, quanto tempo estiveram Martiniano ou Adão na África, onde, exatamente, o que fizeram, etc. – é idêntica à dos pesquisadores. Com efeito, a carência de contexto dos “dados” aportados por Verger (com Elbein ocorre o mesmo), já disse, corresponde a uma carência de contexto sobre sua experiência de campo. No caso de Verger, salvo pela pouca informação que encontramos na sua correspondência com Metraux ou em alguma reportagem, nada sabemos sobre o que qualquer monografia antropológica informa desde as primeiras páginas: onde, quando, quanto tempo, com quem, etc.²⁵ No caso de Elbein, nem sequer isso.

Como fizeram no momento certo Griaule ²⁶e sua gente, *“estes outros africanistas não querem deixar rastro de si; apagam suas pegadas, fazem tudo para que nenhum relativismo ameace as revelações que seus textos pretendem transmitir”*.²⁷

²⁵ “Se conhecem[sic] poucos detalhes da iniciação de Verger para Ifá. Nas suas cartas e entrevistas foi sempre muito lacônico, demonstrando que seu compromisso com o segredo não lhe permitia revelar os pormenores do processo”: Rita Amaral e Wagner Gonçalves da Silva, “Fatumbi: o destino de Verger”, in Pierre Verger, Saída de Iáô, São Paulo, Axis Mundi/Fundação Pierre Verger, 2002, pp. 29-48.

²⁶ Bastide, outro dos construtores do africanismo no Brasil, se baseava em Griaule para fazer, sem mais nem menos, uma afirmação que inverte toda a teoria sociológica sobre o religioso existente até o momento: *“Mas os conceitos sociológicos sempre se reduzem a conceitos religiosos. O social é fruto do místico ou, como indica M. Griaule, a organização material reflete a organização espiritual”*: Roger Bastide, O candomblé da Bahia, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 109.

²⁷ Há uma frase de Thomas Mann, em Morte em Veneza, que pareceria ser a consigna destes autores: “É bom que o mundo conheça só a obra-prima, sem conhecer suas origens e as condições de sua gênese, já que o



Uma última observação, a contraposição Verger-Leiris, à qual me referia antes, não vai além de uma figura literária de Michel Créssole; pelo contrário, a natureza de quase gêmeos ²⁸ de Verger e Metraux nos mostra uma dualidade entre o talento etnográfico e teórico, conjugado com

uma radical negação à felicidade do segundo e à capacidade de sentir prazer do primeiro. Verger era o que Metraux queria ser em outra vida, já que, nesta, tal coisa lhe estava vedada; Metraux era o que Verger nunca quis ser. Além disso, por mais intensa que fosse a relação entre eles, por mais cúmplices que tenham sido na sua comum paixão pelo negro, pelo africano, seus aportes etnográficos e etnológicos são,

conhecimento das fontes de onde flui a inspiração do artista muitas vezes confundiria o público, o intimidaria, anulando assim os efeitos de sua perfeição".

²⁸ Nascidos sob o signo de escorpião, com poucas horas de diferença, na sua correspondência brincam uma e outra vez com seu caráter de gêmeos.

por assim dizer, heterogêneos, de planos que não casam entre si, linhas de trajetória centrífuga. Divergência esta que não impedia as referências e as resenhas mútuas, os trabalhos em comum (mas de Verger fotógrafo com Metraux etnólogo); a admiração e o afeto que nutriam nunca resultaram em uma real influência de um sobre o outro, não consolidaram um campo comum de trabalho e reflexão.²⁹

Juana Elbein, a africanidade iniciática

Se há alguém com quem Verger pode ser assimilado é Juana Elbein: estrangeiros ambos, radicados no Brasil durante décadas, integrados religiosamente nos cultos afro, com doutorados parisienses, ambos com a pretensão de homologar o "nagô" de um lado e de outro do Atlântico, de plasmá-lo em uma unidade indiferenciada. O que os separa é que o ponto de partida de Elbein foi acadêmico, que quis jogar com ambos os baralhos ao mesmo tempo e que pretendeu – e em parte alcançou – acumular um certo poder político no emaranhado de organizações afro-brasileiras, em boa medida graças ao seu casamento com um dos sacerdotes mais prestigiados da Bahia. A má recepção que Verger teve, e a crítica que fez abertamente³⁰ ao livro *Os Nàgó e a Morte* indica, penso, sua reação contra a ameaça da apropriação do candomblé por parte de setores eruditos, *ameaça muito mais vigente agora*, do que há vinte e cinco anos.

²⁹ É com Bastide que se daria esse âmbito compartilhado, tema de que não tratarei. A respeito, ver: Lühning, Verger/Bastide.

³⁰ Pierre Verger, "Etnografia religiosa iorubá e probidade científica", *Religião e Sociedade*, n. 8 (1982), pp. 3-10.

A crítica de Verger provocou uma ríspida resposta de Elbein. A polêmica assim entabulada ocupava várias páginas da revista *Religião e Sociedade*, de difícil compreensão nos seus argumentos concretos, mesmo para especialistas no tema. Em linhas gerais, daquilo que se entendia, os oponentes se acusavam um ao outro de falsificar a tradição nagô.

Verger acusa Elbein de usar de uma perspectiva teórica adotada de antemão, distorcer os dados que obtinha da fonte principal de sua investigação (Deoscoredes dos Santos, suponho) e empregar uma bibliografia etnográfica desencaminhada.

Elbein acusa Verger de adotar a posição própria de um intelectual francês e colonialista, que folclorizava a realidade africana, congelando-a fora do tempo.³¹

Ambos tinham razão, na minha opinião – *salvo na acusação de "colonialista" ao pobre Verger* – ambos encontravam no outro uma espécie de reflexo deformado de si mesmo.

Pois bem, do que não podiam acusar-se um ao outro era da carência de informação sobre a forma pela qual tinham obtido os materiais com os quais compuseram seus textos, já que nisso eram idênticos. Parecia tudo proveniente de uma revelação angelical, de uma abstrata comunicação com fontes inacessíveis a qualquer outro.³² Poucas vezes sabemos de onde provêm as asseverações registradas: "É comum dizer ao referir-se aos orixás que abandonam o corpo das sacerdotisas em transe: *Ôgún wolê* =

³¹ Elbein, ademais, esgrimia um par de argumentos ad-hominem do pior gosto: roubo de uma escultura nativa e homossexualismo.

³² Um exemplo claro e muito posterior da "abstração pessoal de Juana Elbein" se encontra no seu aporte ao livro de homenagem aos cem anos do nascimento da mãe de seu marido, Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora. Mas, meros pretextos para que a autora reitere suas ideias sobre as "comunidades nagô".

Ògún (ou o nome do *Òrìṣà* em questão) *wo + ilè* = esse *òrìṣà* retornou à terra (*wolè* = penetrar na terra)".³³

Esta frase sustenta uma afirmação – *confusa e de finalidade incerta* – que atribui aos orixás uma residência ctônica, a qual tem como antecedente uma breve anotação de Richard Burton sobre os fantis, publicada em 1864. Não exigiria uma maior precisão o fragmento que citei?

Em alguns casos, Elbein menciona os "informantes" africanos dos quais tomou longas cantigas, mas nada diz das condições em que esses textos foram registrados, da relação que teve com os "informantes", do grau de integração no grupo – *caso existisse* – a que etnia pertenciam, a língua em que se comunicavam, etc.³⁴

É curioso o que esta psicóloga, que tanto insiste no caráter iniciático da aprendizagem dentro do candomblé, não compreenda que também a relação etnográfica o é, e que boa parte do valor que tenham as informações conseguidas se mede pela relação com quem no-las brinda. Não estou falando tanto – *ainda que também* – da "verdade" / "falsidade" do que nos é dito, de ficções, faceirices, ocultamentos, etc., mas, sobretudo, do interesse de quem nos está introduzindo no conhecimento do que quer que seja (neste caso, a vida dentro do culto, o sistema de práticas e crenças, etc.) que entendamos de

³³ Juana Elbein dos Santos, *Os nãgô e a morte: pãde, àsesê e o culto égun na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1986 [1975], p. 57.

³⁴ Salvo uma referência em nota de rodapé, na qual informa sobre um idoso com o qual trabalhou em 1970-1971, na Nigéria, que lhe recitou e traduziu (para o inglês, suponho) uma narração: Elbein, *Os nãgô e a morte*, p. 59. Meu exemplar de *Os nãgô e a morte* está cheio de anotações marginais junto a histórias registradas por Elbein: *de onde as tirou?, em que condições se contam normalmente? em que língua as transmitiram?*. [Verger, apesar de também não informar suas fontes de campo, possui a ressalva de "ser babalaô", ainda que de grau inferior. Esta condição legitima seus escritos, e de certa forma, o desobriga do rigor acadêmico com referência às fontes. >Luiz L. Marins<]

uma vez por todas certas coisas, a vocação pedagógica que tenhamos despertado em nosso guia.



O processo do registro etnográfico – *cada vez somos mais consciente disso* – é um dos contextos essenciais do que aprendemos do grupo com o qual trabalhamos. Sem essa dimensão, o mapa que desenhemos será incompleto, abstrato, inconsistente. Não só está ausente esse aspecto, mas também um que, já desde as perspectivas mais clássicas e tradicionais, determina o significado de qualquer discurso ritual nativo: quem o emite, em que situação e frente a qual auditório? Desnudada desta cobertura, a palavra capturada pelos estudiosos torna-se um fantasma amadorístico.

Outra acusação que Elbein e Verger não podiam fazer-se, porque ambos compartilhavam dogma, era que o “objeto” que eles recortavam provinha, por um lado, de uma segregação e, por outro, de uma fusão; ambos os procedimentos, fraudulentos.

Por um lado, o candomblé que vale, pensam ambos, é aquele que mantém um enraizamento africano puro e não o dos grupos aculturados que distorcem as tradições. Tantos somos os que nos colocamos contra esta

tergiversação pedante, interessada e reacionária, e tantas vezes, e há tanto tempo, que não me parece útil voltar ao tema.

Por outro, a identificação entre a tradição iorubá e o sistema de crenças e práticas de um punhado de casas de santo baianas (Opô Afonjá, principalmente) foi contestado, mas talvez com menos energia do que tal absurdo merece. Antes de tudo, a reunião em um sistema politeísta ao qual Verger chamava, uma vez com razão, "*monoteísmos múltiplos, justapostos*" e a integração em uma só figura dos diferentes agentes disseminados pela Nigéria e pelo Benim.³⁵

O lugar no campo religioso - *questão totalmente afastada da cabeça metafísica de Elbein (e de Verger)* - não só não se leva em conta, mas nem se aporta informação alguma sobre o que ocorre nos territórios de onde provém o material oral e bibliográfico com o qual trabalham, nem se leva em conta o que já se sabia sobre o Brasil; questão esta na qual entra um tema tão difícil de silenciar como o "sincretismo".

Enfim, que este africanismo a qualquer preço, em nome de um antirracismo europeu - *a reivindicação do pensamento africano* - ocultava o desinteresse pela originalidade e pela criatividade brasileira e engendrava um potencial racismo brasileiro.

Mesmo que o livro de Elbein tenha tido várias edições, seus postulados estão ausentes do conhecimento e do interesse das pessoas do candomblé, a não ser como emblema de um desígnio de erudição por parte de algum agente religioso (sacerdote). Por outro lado,

³⁵ Verger, Notas, p. 15. Contra esta conjectura, o argumento de Parés mostra como, no Togo e no Benim, existem, e existiam há um bom tempo, centros de culto jeje que reúnem várias divindades. De todas as maneiras, o modelo católico de um templo único para vários santos (deuses) poderia haver-se imposto já na África.

do ponto de vista acadêmico, tais postulados não abriram uma linha de trabalho que tenha sido explorada, salvo alguma exceção, por outros pesquisadores, nem tampouco podem ser considerados uma continuidade de trabalhos anteriores. *Ela mesma deixou de publicar há tempos.*

Nem ruptura nem continuidade, sua produção é, sobretudo, um discurso retórico e ideológico, um marco único, cujo objetivo mais visível é mostrar como se pode falar da religiosidade nagô lançando mão de palavras – *palavras, não argumentos teóricos ou dados etnográficos* – de conceituados antropólogos dos anos 1950 e 1960 – e, portanto, mostrar que estava capacitada para a obtenção de um doutorado.

Outro objetivo é mostrar que o sistema de práticas e crenças nagô, ou melhor, seu sistema subjacente, sua filosofia, sua “epistemologia” – *como a autora, por razões que me escapam, insiste em dizer* – só pode ser adquirido a partir da interpretação erudita da experiência de alguém iniciado, como é seu caso (e só seu caso, nessa época) e, portanto, mostrar que estava capacitada para ser a teóloga que o candomblé nunca havia tido. Teóloga, não necessariamente crente. Em Elbein se encontra algo que já tínhamos visto em Verger, uma certa reserva a encerrar-se no papel de “nativo”; não é à toa que uma tem um diploma da Universidade de Buenos Aires e outro, da Sorbonne.

Sigamos sua conversa com Vagner Silva: *“Eu nunca me coloquei, como ainda hoje não me coloco, como uma religiosa. Eu me coloco como uma pessoa aberta a todas essas vivências, a todos os fenômenos que acontecem comigo. [...] Eu posso dar minhas explicações intelectuais para tudo isso, mas elas não têm valor. Se quero pensar que é o inconsciente coletivo que está aflorando ou pensar que é uma expectativa grupal que*

está cumprindo um papel e cumpre realmente [...] Então, eu acho fantástico um grupo que elabore suas necessidades inconscientes de maneira tão rica e bela".³⁶

Esteticismo exotizante? Cumplicidade ante um colega da academia? Autêntica perplexidade? Seja como for, o que para Elbein dava um brilho especial a seu trabalho era a conjunção entre seus dois papéis, o de investigadora e o de iniciada.³⁷ Sua argumentação é curiosa tanto quanto falaz. Vale a pena deter-se com algum detalhe nela, porque boa parte da "confusão" de seu trabalho tem aqui sua raiz ou, talvez melhor, seu álibi.

Primeira asseveração: Um etnólogo quase nunca se inicia eu estou e convive o bastante com o grupo. Antes de tudo, "iniciar-se" é algo possível em condições muito determinadas. A primeira é a de estudar um culto e não uma sociedade em geral, ou aspectos não religiosos de uma sociedade; Malinowski não ia iniciar-se como trobriandês. A segunda condição é que – *satisfeita a primeira* – haja a suficiente homogeneidade entre "um" e o "outro" para que tal transição seja pelo menos imaginável. Por mais dogon que se tenha pretendido Griaule, ninguém supõe que se promovesse como dançarino de máscaras. Porém, iniciação e convivência não são equivalentes. Prolongadas estadias em um grupo, dormindo nas suas casas, comendo nas suas mesas, e tudo mais que podemos supor, levado a cabo nas suas mesmas condições, podem ser realizadas sem dar o salto que Elbein vê como um divisor de águas absoluto. Alguém, pelo contrário, pode iniciar-se e, depois dos dias obrigatórios de reclusão, continuar com a vida habitual, afastada do cotidiano da casa de santo. Além disso, os pesquisadores do candomblé que não somos "do santo" sabemos quão poucas

³⁶ Vagner G. Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 102.

³⁷ Santos, *Os Nôgó e a Morte*, p. 18.

restrições tivemos para aceder a todo tipo de cerimônia, apesar de nossa explícita não adscrição religiosa.³⁸

Segunda asseveração: As observações do não-iniciado e não-convivente estão determinadas, em grande medida, por "seu próprio quadro de referências". Claro, como não podia deixar de ser, mas – *não esqueçamos que Elbein é psicóloga e que não teve uma formação profissional como antropóloga* – é justamente esse sair-se de si, esse contaminar-se do outro, para o qual o etnógrafo está disposto (ainda que nem sempre o consiga). Por outro lado, a visão "de dentro" que a autora se orgulha em poder brindar-nos é o tipo de ingenuidade – *não para uma doutora da Sorbonne, o que seria simples fraude* – com o qual o trabalho etnológico deve jogar queda de braço, uma contínua negociação, para produzir conhecimento; conhecimento que, queiramos ou não, é aquele que as regras de composição acadêmicas aceitam como tal. É sintomático que o exemplo dado como amostra da deformação da visão "de fora" dos pesquisadores que não tiveram a graça de "iniciar-se" seja "a célebre interpretação dos fenômenos de possessão como crises de epilepsia"³⁹, quando duas décadas antes do livro de Elbein, antropólogos muito pouco propícios a serem iniciados – Metraux, Leiris – tinham desprezado definitivamente toda interpretação psicopatológica do transe – *que fazia muitíssimo tempo não era a de epilepsia, mas sim a de histeria* – mostrando-o como teatro vivido.⁴⁰

³⁸ Salvo no que se refere ao balé (casa dos mortos) e ao culto dos eguns (espíritos de antepassados), mas, nesse caso, o pesquisador compartilha a interdição com todas as mulheres e com aqueles homens que não tenham cumprido um longo pertencimento ao culto.

³⁹ Santos, *Os Nãgô e a Morte*, p. 18.

⁴⁰ Ver, por exemplo, Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les ethiopiens de Gondar*, Paris, Fata Morgana, 1989.



Terceira asseveração: Poucas vezes o pesquisador fala a língua "nativa", o que o obriga a usar a mediação de intérpretes que conhecem mal a língua do antropólogo.⁴¹ Mas, do que está falando Elbein? De sua convivência entre lusófonos baianos com os quais, bem sabemos todos a rapidez e a facilidade com que a comunicação verbal e a não-verbal se estabelece para um hispano-falante, ou da convivência que teve entre supostos sacerdotes iorubás, vá saber de que povoados recônditos de Benim ou Nigéria? Elbein nos brinda, por último, àqueles que tenhamos ficado, por uma razão ou outra, deste lado do espelho, com uma fenda que une a sabedoria nativa com a tradição científica, permitindo-nos acompanhá-la em sua aventura única. O desdobramento desta pretensão se encontra em *Os Nãgô e a Morte*, uma descrição do sistema de crenças e práticas do candomblé "puro" e de seu suposto correlato transoceânico, cujos mecanismos de composição me parecem, se cabe dúvida, enormemente deficientes.

Há mais um assunto sobre o qual quero falar, talvez o único ponto realmente compreensível para os fiéis normais do candomblé, na tediosa e incoerente armação deste livro: *a teoria dos três sangues*.⁴²

Elbein parte da suposição de que o axé é sempre uma composição de elementos agrupáveis em três categorias: o sangue vermelho, o sangue branco, o sangue negro, correspondentes aos três reinos naturais: animal, vegetal e mineral.⁴³ De onde tira tamanha "coisa" jamais o saberemos, porém dedica páginas e mais páginas a glosar

⁴¹ Santos, *Os Nãgô e a Morte*, p. 18.

⁴² Compreensível por sua simplicidade, não por sua veracidade. De todo modo, como conta Elbein a Silva, por mais que ela haja "sistematizado" os três sangues, "quando eu falo do sangue vegetal, da seiva, é porque a cantiga diz que quando você está fazendo a matança você está botando ejé de Ossaim, sangue de Ossaim": Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 157. Muito bem, mas por que esse sangue é branco e se opõe a um preto e a outro vermelho?

⁴³ Santos, *Os Nãgô e a Morte*, cap. 3.

este princípio, mesmo que isto a obrigue a tornar vermelho o amarelo de Oxum, ou preto o azul de Ogum. Que diferença faz?

A autora não se aprofunda na questão, mas o triângulo vermelho-preto-branco acabava de ser posto sobre o tapete antropológico por Victor Turner, com uma perspectiva fenomenológica de base extremamente biológica.⁴⁴ Pouco antes, de forma incidental, Lévi-Strauss tinha sustentado, muito pelo contrário, que esse triângulo cromático opunha uma super cor (o vermelho) a duas não-cores polares (o branco e o preto), esquema disponível para qualquer jogo simbólico, posição similar à que assumiria tempos depois Sahlins.⁴⁵ Aqui temos duas questões.

Uma, já levantada pela crítica de Verger, é que tal triângulo de sangues não existe na realidade religiosa nagô, o que me parece muito sólido e que corresponde à minha experiência de pesquisador.⁴⁶ De fato, há cores no candomblé de grande peso simbólico, em um plano que é consciente para os atores: o branco de Oxalá, o amarelo de Oxum, o

⁴⁴ Turner postulava que "o organismo humano e suas experiências cruciais são a *fons et origo* de toda classificação. A biologia humana exige determinadas experiências de relações intensas. Se homens e mulheres têm que copular e parir, amamentar e efetuar determinadas excreções, devem estabelecer entre si relações, relações que ficam impregnadas pela tensão afetiva dessas experiências. [...] A tríade da cor branco-vermelho-preto representa ao homem arquetípico enquanto processo de prazer-dor": Victor Turner, "La clasificación del color en el ritual Ndembu", in *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980 [1963], p. 100.

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962, p. 88. Segundo Sahlins, "[...] essas estruturas perceptivas estão em si mesmas desprovidas de sentido, são meras combinações formais de oposição e correlação. Como tais, só são a matéria-prima da produção cultural, que permanece disponível em forma latente até que é atribuído um conteúdo significativo aos elementos do repertório cultural": Marshall Sahlins, *Colors and Culture*, *Semiótica*, vol. 16, no 1 (1976), p. 16. Sobre toda esta questão, ver Fernando Giobellina Brumana, *Sentido y Orden: estudio de clasificaciones simbólicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 46 e ss.

⁴⁶ Verger, "Etnografia religiosa iorubá ...", p. 8

vermelho e branco de Xangô, o rosa coral de Iansã, os azuis de Iemanjá e Ogum, os verdes de Ossaim e Oxossi; isto é, valores cromáticos, emblemas das unidades de um sistema polinômico-totêmico; mas em lugar algum este sistema se deixa abduzir por uma oposição ternária (qual poderia ser?).

O candomblé, creio ter demonstrado, realmente opera em forma triádica e esta lógica ternária condensa, por um lado, a topologia simbólica da casa de santo (*o âmbito no qual o culto é operativo: a oposição entre roncô, barracão e casa de Exu*), e, por outro, a topologia simbólica da realidade toda (*o âmbito para o qual o culto é operativo: casa de santo/casa doméstica/cidade*).⁴⁷

Porém, postular, como fiz, uma lógica deste tipo é revelar (ou, pelo menos, propor) um sentido ao sistema de crenças e práticas do candomblé: o culto organiza a experiência de seus fiéis, da mesma maneira que a expressa (e um sentido, por outra parte, próximo da consciência dos atores sociais).

A segunda questão é justamente a do sentido que essa oposição triangular poderia ter. Algo que, se não obrigatório, fosse pelo menos um signo de certa competência antropológica, era levar em conta as duas possibilidades que a bibliografia mais que conhecida da época assinalava e ver se uma, outra ou nenhuma dava conta do triângulo que ela havia "sistematizado".

Porém, não é só a pouca consistência etnológica da autora o que a leva a não abordar o dilema, senão uma inconsistência mais radical. É que nem no triângulo dos sangues nem

⁴⁷ Fernando Giobellina Brumana, *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*, Universidad de Cádiz, 1994, cap. 6.

em nenhum outro lugar de seu livro há sentido como organização da experiência, como lógica conceitual ou como o que quer que seja.

No caso do livro de Elbein (nos textos de Verger ocorre o mesmo), o sentido está ausente. Melhor dizendo, trata-se de uma escritura presa de um sentido, mas incapaz de jogar luz sobre ele, incapaz de colocá-lo como objeto, porque, ao fazer parte deles como sujeitos, lhes resulta invisível.⁴⁸

Os longos parágrafos em nagô nada têm a ver com a experiência de ninguém, em nenhum momento nos mostra uma lógica que subjaza ao material apresentado; no seu lugar, ergue-se o Mito, sem emissor nem receptor, sem condições de produção, sem contexto, sem efeitos. Mito inerme e enorme, lembra – a comparação me resulta iniludível – aos frutos de Griaule frente a *Ogotemmêli*.

Adaptação: Luiz L. Marins
GRUPO ORIXAS
<http://grupoorixas.wordpress.com>

⁴⁸ Lacan, no seu seminário sobre a paranóia, diz algo que vem bem ao caso, lembrando que a ciência não se produz desde o sentido: “Estabelecer uma lei natural é despejar uma fórmula insignificante”: Jacques Lacan, *El Seminario* (3). Las psicosis, Barcelona, Paidós, 1984 [1955- 56], p. 263.

